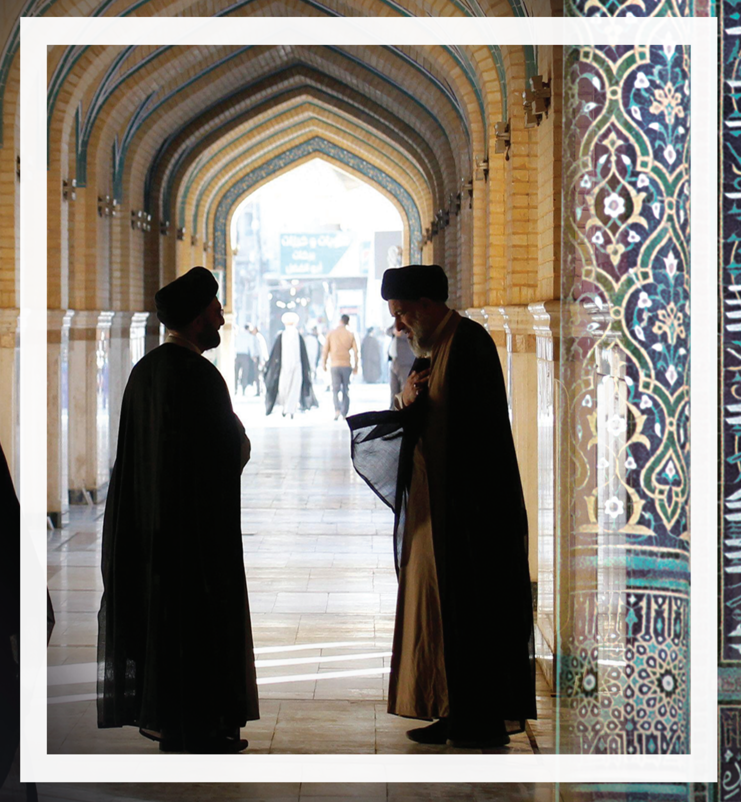
الحوزة والدولة

الإسلام الشيعي... أسئلة السلطة والمرأة والجيوبوليتك



إشراف وتقديم
د. محمد أبو رمان

تحرير
عبد الله محمد الطائي



معهد السياسة والمجتمع
Politics & Society Institute

FRIEDRICH EBERT STIFTUNG

الطبعة الأولى

1444هـ - 2022 م

المملكة الأردنيّة الهاشميّة
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنيّة
(2022/8/4336)

306.2

محمدأمين، عبدالله محمدبشار
الحوزة والدولة .. الإسلام الشيعي، أسئلة السلطة والمرأة والجيوبولتيك
/عبدالله محمدبشار محمدأمين.- عمّان: المؤلف، 2022
(309) **ص.**
ر.إ.: 2022/8/4336.

الواصفات: /الجغرافيا الإسلامية//الإسلام الشيعي//التعليم الديني الشيعي//الحركات السياسية//المرأة//العلاقات الأردنية الشيعية//علم الاجتماع السياسي/

* يتحمّل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

(**ردمك**) 978-9923-00-457-9 (ISBN)

الناشر مؤسسة فريدريش ايبرت، مكتب الأردن

د. ماجدلينا كريتشنر، المديرة المقيمة لمؤسسة فريدريش ايبرت - الأردن

مؤسسة فريدريش ايبرت - مكتب عمان
صندوق بريد: 941876 **عمان** 11194 **الأردن**
البريد الإلكتروني: Amman@fes.de
الموقع الإلكتروني: www.jordan.fes.de

غير مخصص للبيع

إشراف وتقديم: **د. محمد أبو رمان**
مراجعة وتحرير: **عبدالله محمد الطائي**
تصميم الغلاف: **رند فتيان**
التصميم الداخلي: **ميساء هاشم**



الحوزة والدولة

الإسلام الشيعي ... أسئلة السلطة والمرأة والجيوبولتيك

إشراف وتقديم

د. محمد أبو رمان

تحرير

عبد الله محمد الطائي

فهرست الكتاب

تقديم

محمد أبو رمان – المستشار الأكاديمي لمعهد السياسة والمجتمع

يغوص هذا الكتاب –الذي بين أيديكم– في جغرافيا الإسلام السياسي الشيعي –سياسيًّا وثقافيًّا ومجتمعيًّا– يبحث عن حيثيات الصعود السياسي منذ قرابة عقدين من الزمن، وتداعياته على الأوضاع السياسية والأمن الإقليمي. ويبحث في التداخل الهائل ما بين أوراق التاريخ والمعتقد والإرث الديني والشعور من جهة والواقع السياسي والجيوبوليتك من جهةٍ أخرى، فيخرج بنا من الحسابات التقليدية في الإعلام العربي التي تخضع للأجندات السياسية في الصورة الإعلامية ويتجاوز أيضًا الكتب العقائدية والأفكار المعلّبة المتبادلة بين السنة والشيعة في المنطقة العربية، ليقدّم لنا قراءات معرفية تحليلية موضوعية لكثير من القضايا والإشكاليات والأسئلة المتعلقة بالحضور الشيعي في المنطقة.

لقد درجنا خلال الأعوام الماضية –بالتعاون مع مؤسسة فريدريش أيبرت– على دراسة وتحليل الإسلام السياسي والجماعات الجهادية وداعش والقاعدة والمرأة الجهادية وجيل الشباب في أروقة الحركات الإسلامية والسلفيين والجماعات السنيّة الأخرى، ثم الصوفية في العالم، وتخصصت لذلك العديد من المؤتمرات السنويّة التي كانت تعقدها مؤسسة فريدريش أيبرت في عمان، وكنتُ دومًا المستشار والمنسق لها، إلى أن تأسس معهد السياسة والمجتمع في عمان 2020، وأخذ بحبل الشراكة الاستراتيجية مع المؤسسة الألمانية العريقة، وقد عُقد مؤتمران صدرا في كتابين رئيسيين؛ الأول عن «الإسلاميون بعد عقد على الربيع العربي»، والثاني عن داعش وتحولات ما بعد سقوط الخلافة، ثم قرّرنا –هذا العام– 2022 أن يكون المؤتمر السنوي مختلفًا وأن يتناول ويبحث في أروقة وزوايا وميادين الإسلام الشيعي وحوزاته وأحزابه وحركاته.

لماذا الانتقال لدراسة الإسلام السياسي الشيعي؟ ربما يطرح البعض هذا السؤال، لكن السؤال الذي من المفترض أن نطرحه على أنفسنا كباحثين ومتخصصين في السياسات العربية، وفي الإسلام السياسي، هو لماذا تأخرنا إلى هذا الوقت لدراسة الإسلام السياسي الشيعي؟! ولا أقصد هنا الإسلام الشيعي من الزوايا العقائدية أو الدينية، فسنجد في كتب الفرق والتراث الفكري الإسلامي أطنانًا وآلافًا مؤلفّة من الصفحات في ذلك، بل المقصود أن نفهم الواقع السياسي الشيعي المعاصر، بخاصة في العالم العربي، وأن نحلل العوامل المتداخلة والمتعددة التي ساهمت -وتساهم- في تشكلات الحالة السياسية الشيعية، وأسئلة الطائفة والتاريخ والمذهب والعلاقات الداخلية في أوساط الشيعة العرب، وعلاقاتهم مع دولهم ومع المحيط العربي، وبالضرورة فإنّ ذلك يستدعي موضوعات وقضايا متعددة ومتشابكة؛ مثل العلاقة مع إيران، ودور الحوزات والنسوية الشيعية، والإسلام السياسي الشيعي في المنطقة.. إلخ.

لقد شكّلت الثورة الإيرانية 1979، بالضرورة، منعطفاً تاريخياً كبيراً في مسار «الشيعية السياسية»؛ إذ كرّست مبدأ «ولاية الفقيه»، الذي أدى إلى تحولات هائلة في المشهد السياسي الشيعي، على صعيد إيران، والنظام السياسي هناك، وعلى صعيد الشيعة العرب، وعقائدهم الدينية-السياسية بصورة رئيسية. لكن من جهةٍ أخرى فإنّ احتلال العراق 2003 على يد القوات الأميركية وانهيار النظام العراقي هناك، ما أدى إلى نتيجتين رئيسيتين تاريخيتين: الأولى هيمنة القوى السياسية الشيعية في العراق على مقاليد الأمور هناك، والانتقال من مرحلة المعارضة السرية والعلنية إلى مواقع المسؤولية والقرار، والثانية هي صعود النفوذ الإيراني في المنطقة العربية، باستثمار حالة اختلال التوازن التي أصابت الدول العربية والنظام الإقليمي، وإعادة ترسيم التشكلات في المنطقة العربية بين ما يسمى معسكر الاعتدال العربي (الذي كان يضم أغلب النظام

الرسمي العربي) ومعسكر الممانعة (الذي كان يضم إيران وسوريا وحزب الله في لبنان وجماعات الإسلام السياسي السني التي تدور في فلك حماس والإسلام السياسي).

المرحلة التالية تمثّلت في أحداث الربيع العربي عندما انضمت سورية واليمن إلى العراق ولبنان لتعزيز الحضور والنفوذ الإيراني في هذه المناطق، وبالتالي أصبحت إيران على درجة عالية من النفوذ والتأثير السياسي، بالإضافة إلى التأثير الديني الذي ازداد منذ الثورة الإيرانية، وأصبحت طهران بمثابة العاصمة الإقليمية ومركز النفوذ الحقيقي لعواصم عربية مركزية (بغداد، دمشق، بيروت، صنعاء) بالإضافة إلى التأثير والنفوذ المعروف في الجماعات الدينية الشيعية وحتى في أوساط الشيعة العرب.

لا تنفصل التحولات السابقة عن ملفات أخرى مفصلية ومنها تحولات السياسة الأميركية في المنطقة، من استراتيجيات الاحتواء المزدوج لإيران والعراق، التي سادت في منتصف التسعينيات، إلى نظرية تغيير النظام الإيراني من الداخل، ثم الجدل حول تغيير البنية أم السلوك، وما أحدثته أحداث 11 سبتمبر 2001، من ردود فعل في أوساط المحافظين الجدد حينها في البيت الأبيض من مراجعة نظريات الموقف من الشيعة العرب، وفتح الطريق أمامهم في مواجهة «التطرف السني»، ثم أفكار الرئيس باراك أوباما في التقارب مع إيران وتوقيع اتفاق نووي أشبه بصفقة المصالحة التاريخية بين الدولتين (منذ الثورة الإيرانية)، قبل أن يعود ترامب ويجمده، ثم يأتي بايدن ويفتح التفاوض مرة أخرى، وهكذا فإنّ هنالك سياسات دولية ساعدت إيران خلال الفترة الماضية على استثمار الفراغ السياسي العربي والضعف الاستراتيجي الملحوظ لبناء وتصميم مساحات وساحات نفوذ واسعة.

في الأثناء من الضرورة الإشارة هنا إلى أنّ السياسات الرسمية العربية دفعت هي الأخرى، من خلال النهج السلطوي، على دعم مساعي إيران في التحول نحو المركز الإقليمي للشيعة العـرب، وعـزّز من ذلك صعـود الأصوليات المتبادلـة السـنيـة -بخاصة من خلال التيار السلفي الذي ساد في الأوساط الثقافية الإسلامية لفترة طويلة من الزمن- والشيعية مع الحركات المسكونة والمشحونة بالصراع الطائفي التقليدي، مما ساهم في خلق فجوات وصراعات وأزمات في داخل الدول العربية عمومًا بين الهويتين السنية والشيعية، فأصبحت العوامل الطائفية والعرقية والدينية تمثّل مصدرًا رئيسًا من مصادر تهديد الأمن الوطني والقومي والسلم الأهلي والمجتمعي في العديد من الدول العربية.

بالانتقال من المستويات الدولية والإقليمية إلى المستويات الوطنية؛ فإنّ أسئلة الإسلام السياسي الشيعي متعددة ومتنوعة؛ منها ما يتصل بالإسلام السياسي ودوره في المعادلات السياسية، بخاصة بعدما وصل إلى السلطة في العراق وفي مفاصل السلطة في كل من لبنان واليمن، وينشط ما يزال في المستوى السياسي في كل من الكويت والبحرين والسعودية، وله أشكال ومسارات متعددة؛ منها ما يتعلق بالعمل السياسي القانوني، ومنها ما يتعلق بالعمل العسكري، ومنها ما يتعلّق بشبكة التحالفات والاختراقات التي أحدثوها في العديد من الدول على أسس استراتيجية أو حتى تقارب طائفي، كما هو الحال مع العلويين في سوريا والزيديين في اليمن.

ثمة أسئلة عديدة ما تزال جدلية تتعلق بعلاقة إيران بالشيعة العرب؛ منها ما يتعلق بالمرجعيات الشيعية والحوزات، والنظريات السياسية الشيعية المعاصرة والاختلافات ما بين مدرسة الخميني وولاية الفقيه من جهة والمدارس الأخرى التي تعارض هذه المدرسة في إيران والعراق ولبنان ودول أخرى. وفي العراق تحديدًا فإنّ هنالك العديد من التساؤلات حول الحوزات وجيل الشباب الجديد والشيعة وسؤال الديمقراطية التوافقية والمرأة الشيعية في الحوزات وأدوارها والضغوط التي تواجهها.

إذاً تلك هي التساؤلات والنقاشات والجدالات التي حرّكت لدينا في معهد السياسة والمجتمع (مع أصدقائنا المؤسسة الألمانية) دوافع البحث والحفر لفهم الحالة الشيعية في بعدها السياسي الذي تتوارى خلفه الأبعاد الدينية والمجتمعية والثقافية، ويضم أسئلة الأجيال والمرأة والعلاقة مع المجتمعات والأنظمة الحاكمة في العالم العربي، ويأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الجيوبوليتيكية العالمية والإقليمية والمحلية الداخلية.

ومما عزز هذا التوجه لعقد المؤتمر هو تلك الصورة النمطية الراكدة في العالم العربي تجاه إيران والشيعة، التي تأخذ الموضوع من زاوية أيديولوجية أو عقائدية سواء مع هذا الطرف أو ذاك، من دون أن يكون لدينا -في الأوساط البحثية والفكرية العربية- دراسات معمّقة وقراءات موضوعية كافية لفهم التحولات والتغيرات والديناميكيات التي تحدث في أوساط الشيعة العرب وفي علاقتهم مع طهران، وهنا تأتي أهمية البحث العلمي ليبحث ويدرس الظواهر والمشكلات، سواء تحدثنا عن خطر الطائفية في العالم العربي، أو الهويات المتعددة أو الأمن الوطني أو الإقليمي أو الثقافات المجتمعية وغيرها من ملفات عديدة من الضروري أن تكون على طاولة الدراسة والفهم والتحليل، وهو ما حاولناه في هذا المؤتمر.

بقي أن نذكر هنا بأن نشكر الباحثين والخبراء الذين قدّموا أوراقهم ووقتهم وخبرتهم في أعمال المؤتمر ونقاشاته وساهموا في بناء إطار علمي جيد من الفهم لموضوعنا، **وأن نشكر مستشار هذا المؤتمر د. علي طاهر الحمود على خبرته وجهوده ومساهمته الفاعلة في اختيار موضوعات المؤتمر والباحثين المشاركين، بالإضافة إلى مراجعة الأوراق البحثيّة.**

وأن نشكر أيضًا فريق معهد السياسة والمجتمع الذين عملوا بجدّ واهتمام كبير على إنجاز عقد المؤتمر وتذليل الصعوبات الكبيرة أمامه، وأخصّ بالذكر الباحث المجدّ الشاب، عبدالله الطائي، الذي قام بأدوار

رئيسية في التواصل مع الباحثين وتنسيق الجلسات وترتيب الأمور اللوجستية وإدارة الجلسات وكتابة الورقة الخلفية للمؤتمر (مع صديقه الباحث الآخر في المعهد علاء عقل)، ولباقي فريق المعهد حسين الصرايرة وأحمد القضاة مدير الاتصال والإعلام، وبالطبع المديرة التنفيذية لمعهد السياسة والمجتمع، رشا فتيان.

ومن الضروري شكر مؤسسة فريدريش أيبرت، مكتب عمان، على هذا الدعم المالي والفني واللوجستي المتواصل منذ أعوام لدراسة الجماعات والحركات الدينية، وهو مشروع شراكة استراتيجي بين المؤسستين، وهنا فإنّنا نشكر مدير البرامج في مؤسسة أيبرت يوسف إبراهيم، والمديرة المالية رؤى قطارنة، وكذلك مديرة المؤسسة د. مجدلينا كريتشنر.

مقدمـــــة

منذ غيبة الإمام الثاني عشر للشيعة «المهدي» عام 941، اختار الشيعة (الجعفرية) اعتزال السلطة وعدم القيام بأي محاولات للوصول إليها حتى عودة الإمام من غيبته الكبرى، فالحكم والدولة لا يكونان إلّا لصاحب الزمان المعصوم.

إلا أن نقطة التحول الأولى كانت خلال الحقبة الصفوية 1501 – 1736 في إيران عندما قررت الدولة الصفوية تبني هوية دينية تنافس فيها الهوية الدينية للدولة العثمانية التي استطاعت أن تكيّف المذهب الحنفي بالخلافة لتنشأ بذلك علاقة متوازنة بين الفقيه والسلطان، والذي تزامن معه تراجع كبير للدور السياسي للعرب؛ لذلك اختار الشاه إسماعيل الصفوي التشيع هوية للدولة.

أولى قنوات الاتصال افتتحها الصفويون كانت مع علماء الشيعة العراقيين الذين ردوا بشكل واضح وصريح بأن تأسيس نظام حكم على أساس ديني في عهد الغيبة غير جائز. دفع ذلك الشاه الصفوي آنذاك إلى توجيه الدعوة لشيعة جبل عامل، فكان أحد أبرز المستجيبين للدعوة هو الشيخ علي الكركي والذي يعد أول من رفع من مستوى الفقيه إلى مستوى الإمام. فأصبح الإسلام الشيعي دين ومذهب الدولة في المملكة الصفوية، فكانت البذرة الأولى لفكرة ولاية الفقيه. لكن كانت النظرية السياسية السائدة آنذاك هي ولاية الفقهاء في الشؤون الدينية، بينما ملكية السلطان الشيعي في الشؤون الدنيوية كونها –كما يرى باحثون– جاءت في سياق سياسي وصراع جيواستراتيجي أكثر من كونه حاجة دينية.

ومنذ ذلك التاريخ شهد دور الفقيه تحولات وتحديات حدّت من صلاحياته وحاربته تارة وعاملًا مؤثرًا يغيّر من المشهد تارة أخرى –كما في

الحركة المشروطة إبان حكم القاجار-، ونشأت على إثره حركات إسلامية سياسية شيعية كان خطابها العام يستهدف الأمة لا الطائفة، مهمتها محاربة المشاريع الغربية التغريبية التي تسعى لمسخ الهوية الإسلاميّة -على حد وصفها-، وهدفها انتشال الأمة إلى بر الأمان.

كل شيء تغيّر بعد الثورة الإسلامية في إيران التي قادها الإمام روح اللّه الخميـني عام 1979 في إزاحة الشاه محمد رضا بهلوي، ولا يمكن وصف لحظة الثورة بأقل من نقطة تحول تاريخية في منطقة الشرق الأوسط، فقدت شهدت الإسلاموية الشيعية صعودًا إلى قمة هرم السلطة وصعود أسهم الإسلاميين -بشكل عام- في مجتمعات المنطقة، وقد شكلت مصدر إلهام وتفاؤل بعد الفشل الذريع الذي منيت به المنطقة في محاولات بناء الدولة الحديثة وما تزامن معه الشعور بحالة من الانهزامية بعد نكبة عام 1967.

ما يهمنا من ذلك، أن الإمام الخميني قلب الطاولة على التعاون بين الحاكم والفقيه، ليتولى الأخير شؤون الدين والدنيا عبر إدارته السلطات الثلاث القضائية والتنفيذية والتشريعية؛ فظهرت على إثر ذلك ولاية الفقيه (المطلقة) التي كان قد نظّر لها أثناء إقامته في النجف والمنفى.

اللحظة الأخرى التي أدخلت المنطقة في تحول جديد ومهم، هي لحظة الغزو الأمريكي للعراق عام 2003، والتي كما يعدها «ولي نصر» (في كتابه صحوة الشيعة) الحلقة الأكثر أهمية في تاريخ الشيعة الحديث بعد الثورة في إيران، فقدت شهدت صعودًا لأحزاب الإسلام السياسي الشيعي التي سعت جاهدة إلى أن تكون الممثل الشرعي والوحيد للهوية الشيعية في العراق. تبعه بالتأكيد استحقاقات عسكرية لحزب اللّه اللبناني في الحرب مع إسرائيل عام 2006 الذي عزز من حضوره في المعادلة السياسية

الداخلية في لبنان، ولحقه تنشّط قوى شيعية في منطقة الجزيرة العربية بعد اندلاع ثورات الربيع العربي عام 2011.

في الجانب الفكري، فإن للفكر الشيعي نظريات سياسية موسعة ومتنوعة واجتهادات كثيرة وجدالات معمقة تتمحور حول دور الشيعة في عصر الغيبة، وتطرح من جانبها نقاشات واختلافات حول مسؤولية الحاكم والفقيه، وفي حالة الفقيه إن تولى الحكم، بل يمكن القول بأن الإسهامات الفقهية والفكرية والاجتهاد على وجه الخصوص في الفكر السياسي الشيعي تفوق على غيره من الطوائف الأخرى. وهذا يعود إلى الحوزة (المؤسسة الدينية الشيعية) التي تضم أبرز علماء الدين الشيعة الذين لا ينقطعون عن البحث في المسائل القديمة والحديثة والتي على الرغم من تحفظها على الكثير من المسائل إلا أنها أتاحت ما يسمى بالبحث الخارج ليطلق فيها الطالب الحوزوي عنان أفكاره.

انبثق عن الحوزة زعامات دينية لعبت دورًا سياسيًّا كبيرًا وتحكمت بالمشهد في فترة من الفترات وغيرت من خارطة التحالفات الإقليمية، ودفعت ثمن مواقفها الصارمة، وقادت مراحل كانت حساسة وصعبة.

ولعل هذه الإيضاحات البسيطة توضّح سبب إطلاق «الحوزة والدولة» عنوانًا لهذا الكتاب، فالفكر السياسي نشأ من الحوزة وخضع للجدل والمناقشة في الحوزة، كفكرة ولاية الفقيه التي خرجت بأشكالها المتعددة من حوزويين وعارضها أو نقدها حوزويون في نفس الوقت. عدا أن الحوزة تعد حامية الهوية الشيعية خاصة في إطار العلاقات فوق الوطنيّة، كون أن الهوية الشيعية كهوية دينية نشأت قبل نشوء الدولة الوطنية.

دفعت تلك التحولات البنيوية (فكريًّا وسياسيًّا) وما رافقها من تحولات الجيوبولتيك الشيعي (في المنطقة بعد حرب العراق 2003، وأحداث الربيع العربي 2011) بنا في معهد السياسة والمجتمع وبالاتفاق

مع شركائنا في مؤسسة فريدرتش أيبرت لعقد مؤتمر دولي لمناقشة وتحليل تطورات حقل الإسلام السياسي الشيعي، والتركيز على قراءة المشهد الشيعي في السلطة والبحث في واقع تجربته وسلوكه ومستقبل حضوره، وإن أعادتنا بعض المناقشات بالضرورة إلى قراءة الشيعة في المعارضة، إلا أن ذلك كان مهمًّا لفهم التحولات التي طرأت في الحالة الشيعية على مستوى الخطاب أو السلوك السياسي.

تلك هي الثيمة الرئيسية للمؤتمر الذي عقده معهد السياسة والمجتمع مع مؤسسة فريدريش أيبرت الألمانية في العاشر والحادي عشر من يونيو/ حزيران 2022 «الإسلام السياسي الشيعي في السلطة: قراءة في التجربة وانعكاساتها» عبر الاتصال الافتراضي Zoom، مستضيفًا باحثين وخبراء في حقل التشيّع والإسلام السياسي الشيعي، طارحًا موضوعات لا تكاد تخلو من من الأهمية والحساسية في آن معًا.

قسّم المؤتمر جلساته على يومين، في كل يوم أربع جلسات، ولم تخلُ أي جلسة من النقاشات والملاحظات المعمقة التي وإن لم ترد بعضها في الأوراق لكن ينبغي الإشارة إلى بعضها ولا يمكن تجاوزها:

افتتح المؤتمر أولى جلساته بـ «**الفكر السياسي الشيعي والسلطة**» للاطلاع وتحليل أهم نظرياته وجدلياته الداخلية، ولحسن الحظ أن من قام باستعراض ذلك هو محسن كديور أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة ديوك الأمريكية وتلميذ آية الله حسين علي منتظري، والذي استهل بدوره الحديث عن مفهوم الإمامة من وجهة نظر الشيعة ما قبل عصر الغيبة وما بعدها وعن مفهوم العدل في الفكر السياسي الشيعي، فانطلق من تعريف معنى الإمام ومنزلته من وجهة نظر الشيعة، شارحًا أساسيات الإمامة السياسية في الإسلام الشيعي التي تَعدُّ تعاليم الإمام عليّ جوهر مذهبها بالإضافة إلى أن تعاليم عليّ السياسية هي معايير الفكر السياسي

الشيعي. لذا، فإن سلطة علي بن أبي طالب في الإسلام الشيعي قريبة من سلطة القرآن والسنة النبوية في الإسلام لجميع المسلمين، بما فيهم الشيعة. وهذا هو المعنى الحقيقي للمصدر الثالث للمعرفة الإسلامية.

كما تحدث عن العدل كنقطة مذهبية ثانية بعد إمامة عليّ، والنتيجة الرئيسية لهذه النقطة المذهبية في السياسة هي ضمان الحق في الاحتجاج والثورة أو المعارضة المسلحة ضد حاكم كان ظالمًا أم فاسد.

وصولًا إلى الفكر السياسي الشيعي بعد غيبة الأئمة التي ابتدأت في عام 941، وامتدت لأحد عشر قرنًا حتى وقتنا الحالي، هذه الفترة التي كانت مليئة بالتنوع في النظرية السياسية.

أما الجلسة الثانية فقد تحدثت عن «**الإسلام السياسي في إيران: مآلات الثورة ومخاضات السلطة**» والتي بحثت في واقع التجربة الإيرانية وآفاق مستقبلها، ومناقشة مسألة دور الحوزة في التوجيه والاستقطاب السياسي.

يشير علي المعموري في ورقته إلى أن الثورة الإسلامية في إيران وما تمخض عنها من نظام إسلامي لم يكن محض صدفة، بل سبقتها حراكات اجتماعية وسياسية وسط تقلبات الهوية الحائرة بين التراث والحداثة، في ظل نظام سياسي كان يُوصف بأنه ديكتاتوري، ما دفع بالحلم الجماعي لاستعادة دور الدين الذي كان في عهد النبي محمد والإمام علي.

كما شهدت إيران منذ أيامها الأولى لانتصار ثورتها مناظرات مهمة أصابت جوهر وجودها السياسي وجدالات عميقة، كمن كان يدعو إلى أسلمة المجتمع بدلًا من أسلمة النظام السياسي ومن رأى أسلمة النظام والمجتمع في آن معًا.

يؤكد المعموري –خلال المناقشات– أن إيران شأنها شأن العالم الإسلامي الذي يعاني من إشكالية في موضوع الديمقراطية تواجه اليوم تحديات كبيرة خاصة مع صعود الجيل الجديد الذي يتواصل مع بيئة واسعة جدًّا بفعل مواقع التواصل الاجتماعي، وهذا كان عاملًا مهمًّا في انقلاب الموازين؛ فالجيل الجديد لا يبدو أنه يؤمن كثيرًا بالمنطلقات التي ابتدأت الثورة عليها في بداياتها، لذلك يرى المعموري ضرورة أن يقوم النظام في إيران بإجراء تغييرات تدريجية في داخل بنية النظام السياسي كي يتطابق مع تطلعات الجيل الجديد وإلا ستشهد الفترات المقبلة حالة من التصادم في ظل التحولات الاجتماعية القائمة.

كان من المهم أيضًا الإشارة إلى مرحلة ما بعد خامنئي في محاولة لاستشراف المستقبل، يرى المعموري أن أمام إيران سيناريوهين: تعديل الدستور كما تمَّ سابقًا عندما تغيّر من باب شورى الفقهاء إلى وجود مجتهد (وليس بالضرورة مرجع) وعلى ذلك الأساس أتى خامنئي. فمن الممكن أن يحصل تغيير معكوس مرة أخرى وتعديل للدستور على أن يسمح أن تكون شورى الفقهاء ويأتي مجموعة من الفقهاء في الدرجة الوسطية من النظام، ليشكلوا مجلس قيادة الثورة أو مجلس قيادة ولاية الفقيه أو شيء من هذا القبيل.

السيناريو الآخر، مراكز السلطة الموجودة الآن تحت مكتب خامنئي وهي مراكز ذات تشعبات مختلفة تؤدي وتنتهي إلى ترشيح شخص محدد، لكن هذا الشخص لن يكون زعيمًا قويًّا بل سيكون قائدًا متأثرًا بالمجموعة التي أتت به إلى السلطة.

أما حول تأثير غياب السيد خامنئي على مستقبل النظام السياسي، فيرى المعموري أن شخصية خامنئي الكارزماتية مهيمنة على مختلف المؤسسات الموجودة في نظام الحكم، لذا فإن غيابه سيحدث حالة من

الفراغ الذي سيخلق بعض المشكلات والذي سيخلق ديناميةً لتنافس مراكز السلطة المختلفة، ومستقبل هذا التنافس سيُظهر في أي اتجاه سيسير النظام! خاصة وأن السيد خامنئي قام بمأسسة ولاية الفقيه؛ فولاية الفقيه في عهد الإمام الخميني كانت مرتبطة بمكتب صغير (ابن المرشد ومجموعة من رجال الدين المحددين جدًا) وكان لديه ساحة محددة من الفعل يحاول الالتزام بها ويحاول إعطاء اللاعبين الآخرين المساحة للعب دور في داخل القيادة الثورية بعد انتصار الثورة. لكن في عهد خامنئي، كان الأخير بحاجة لتأسيس السلطة الجديدة فقام بتأسيس مجموعة من المؤسسات المرتبط بها وبالتدريج أصبح التأثير متقابلًا، بمعنى أنّ الولي الفقيه يؤثر وهذه المؤسسات أيضًا أصبحت عامل تأثير على مؤسسة الولي الفقيه.

أما ساري حنفي فقد تحدث عن الحوزة والتعليم الديني وتعرضها لإشكالية الانتقال من الاستقلالية إلى التبعية للمؤسسة السياسية، ففي معرض قوله يذكر حنفي بأنّ الحوزات بعد الثورة الإسلامية في إيران بدأت تخسر من استقلالها عن السلطة السياسية بتأثير التمويل الإيراني السخي، كما أن إيران تحاول فرض مناهج معينة على حوزات كشرط للدعم، كما حدث مع حوزة السيد حسين فضل الله الشخصية اللبنانية الشيعية البارزة والذي حاولت إيران تحويله إلى شخصية هامشية.

ويشير حنفي، إن إيران ما عادت تكتفي بالتشييع السياسي بل انتقلت أيضًا إلى التشييع الحقيقي كما يحدث في سوريا حيث بدأت تنشط الحوزات والحسينيات في كل المناطق التي يسيطر عليها النظام السوري بغض النظر إن كان هناك سوريون شيعة أم لا. ويتزامن ذلك مع تغيير ديمغرافي وعمليات تجنيس مكثفة لعرب وأجانب شيعة.

في الجلسة الثالثة، ركزت الأبحاث على **شيعة العراق بين العمل السياسي وسؤال الهويّة**، يرى عقيل عباس الذي قدم ورقة عن «تحولات هوية الخطاب لدى أحزاب الإسلام السياسي الشيعي العراقي» بأن إعلان المجلس الأعلى للثورة الإسلامية الذي صدر في 1982 يعد لحظة فارقة، فقد قدم المجلس (الذي كان يعد المظلة العامة للأحزاب الإسلامية الشيعية في تلك الفترة) رؤيته وتفسيره لتأريخ العراق السياسي الحديث؛ فالتشيّع بشكل عام بشقيه السياسي والديني لا يهتم كثيرًا لهذا التاريخ، فاهتمامه ينصب أكثر بمصدر قيمه ومعارفه، أي التأريخ التقليدي (الإسلامي) على أساس المنظور الشيعي، بمعنى التشيّع إزاء التسنن أو إزاء السلطة وغير ذلك. وعندما فسر –المجلس– هذا التاريخ، فسره على أنه صراع بين الإسلام الأصيل والتغريب الذي يسعى إلى مسخ الهوية الإسلامية. كما يضيف بأن وثائق حزب الدعوة (أبو الإسلام السياسي الشيعي العراقي) تكاد تكون خالية من إشارات مذهبية ذات طابع طائفي، أي ما ساد ذلك الخطاب هو من ضمن خطاب الإسلام السياسي بشكله العام في ظل صعود الدولة الوطنية.

ويشير عباس إلى أن اندماج خطاب الإسلام السياسي الشيعي ظاهريًّا بحركات الإسلام السياسي بعمومية قامت على تشكيل مظلومية سياسية حداثوية، وهذه المظلومية وضعت الإسلام إزاء الغرب (التحديثي التغريبي). لكن في المقابل فإن الاندراج الشيعي نحو الخطاب الطائفي كان سهلًا وتلقائيًّا بعد 2003؛ لأن التشيع تأريخيًّا قام على فكرة المظلومية بإزاء التسنن.

وبحسب عباس فإن الخطاب اليوم ينص على علوية الشيعي على السني، في الوقت الذي تفتقر هوية الإسلام السياسي الشيعي اليوم إلى التماسك، فلم تخضع لتنظير متأنٍّ ودقيق. وحين اختبرتها الأحداث تغير الخطاب وعادت إلى جذورها المذهبية والطائفية.

وحول أحزاب الاسلام السياسي الشيعي والديمقراطية التوافقية، بدأ حيدر سعيد بتقديم خلفية تأريخية مهمة ركز خلالها على أن النزعة الدستورية هي التي تحكم حوزة النجف، وهذا بتأثير العلماء الإيرانيين الذي كانوا متأثرين بحركة المشروطة وحاضرين بالوقت نفسه في الحوزة النجفية إلى حين تشكيل الدولة العراقية الحديثة؛ وهذا ما انعكس حتى على شعارات ثورة العشرين التي طالبت بتنصيب ملك عربي مسلم (يقيده) مجلس تشريعي، وفكرة التقييد هي في جوهر الحركة المشروطة. ويكمل سعيد بأن محمد باقر الصدر (مؤسس حزب الدعوة) في نظريته الأخيرة التي انتهى إليها التي تسمى (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) تعني حكمًا مدنيًّا برقابة أو بتقييد ديني وهي تبقى في الفضاء الدلالي العام للنزعة الدستورية. ومن يقرأ سلوك السيد السيستاني منذ 2003 فهو باقٍ في هذه الدائرة، بمعنى دور المؤسسة الدينية هو الرقابة والإشراف على الحكم بوصفه مدنيًّا.

يجادل سعيد بأن الإسلام السياسي الشيعي ولد من داخل المؤسسة الدينية الشيعية وليس تنظيمًا سياسيًّا من خارجها منذ بداية الخمسينات؛ أي منذ تشكيل تنظيم حركة الشباب المسلم في الخمسينات الذي كان من داخل الحوزة ثم من أبناء المراجع الكبار ورجال الدين الشباب، ويشير سعيد إلى سجال أكاديمي واسع ومهم عن الإسلام السياسي الشيعي، فيما إذا كان في ظهوره تعبيرًا أصوليًّا كموقف من الحداثة الغربية (التي أتت عبر القاطرة الاستعمارية والبحث عن الإسلام كقيمة حضارية)، أم تعبيرًا طائفيًّا؟ يرى حيدر سعيد، بأن الجواب هو: الاثنان معًا ... فمن يقرأ الحياة الداخلية للإسلام السياسي الشيعي (وليس فقط الخطابات) من خلال المذكرات وغيرها، سيكتشف أن فكرة الهوية الشيعية كانت حاضرة وليست غائبة، وفي مجتمع متعدد الطوائف مثل العراق -من وجهة نظر سعيد- كان يجب أن تنتهي حركة إسلامية إلى التعبير الطائفي.

كان ذلك مدخلًا مهمًّا لفهم فكرة التوافقية التي تحكم عراق اليوم، حتى أن إعلان شيعة العراق عام 2002 هذه الوثيقة التي وقعها 120 شخصًا من تيارات مختلفة، تقوم على فكرة أساسية مفادها أن التاريخ في العراق هو تاريخ تمييز طائفي، ويجب أن يتأسس العراق الجديد على رؤية بديلة يجب أن تنص على أنّ الشيعة هم أغلبية الشعب العراقي.

يرى سعيد بأنّ النخبة الشيعية لم تكن واعية للنظام التوافقي الذي أُنشئ بعد 2003 والذي يرتكـز على مشـاركة السلطة power sharing، كما أن دستور 2005 يعكس تعارضًا بين نزعتين: الأولى النزعة التوافقية من قانون المرحلة الانتقالية، والثانية نزعة الأغلبية التي أرادت النخبة الشيعية فرضها والتي قضت على أحد أركان النظام التوافقي الأساسي وهو (الفيتو المتبادل)، وفي العراق انتقلت التوافقية من تقاسم السلطة power sharing إلى تقاسم الدولة state sharing وهذه إحدى أهم عوامل إضعاف جهاز الدولة.

يخلص سعيد إلى أن النخبة الشيعية هي مع تثبيت أركان النظام التوافقي (قد تكون مع تطويره)، لأنه يتيح ديمومة السيطرة على الحكم. ويبين أنه من الطبيعي بعد إنشاء النظام التوافقي أن ينشأ صراع على تمثيل الهوية، لكن الصراع الحالي بين هذه النخبة هو على السلطة.

بعد هذه التفاصيل المتعلقة بالملف السياسي، يبرز سؤال مهم للغاية.. ماذا عن الجيل الشيعي الجديد؟ الجيل الذي تجلى وعبّر عن ذاته خلال حراك تشرين في عام 2019 رافعًا شعارات وطنية عابرة للهوية ناقمة على الوضع القائم.

يرى علي طاهر أنّه من الضروري استيعاب أنّ الجماعة الشيعية ككل هي جماعة أثنية ليست كتلة متراصّة ومتجانسة. فالشيعة بوصفها جماعة عراقية أنثروبولوجية -مثل سائر الجماعات- منقسمة اقتصاديًّا

واجتماعيًّا وتكويناتيًّا تتعلق بالحضرية والبدوية والريفية إضافةً لاختلاف التوجهات الدينية.

يقسم طاهر الأجيال الشيعية إلى ثلاثة أجيال، **الأول**، النخبة الشيعية التي مسكت زمام السلطة في العراق منذ 2003 وهي التي تعكزت على معاداة حزب البعث وتقديم نموذج بديل للنظام الديكتاتوري. بينما الجيل **الثاني** هم من الشباب الذين تربَّى كثير من رموزه خارج البلاد، وهم القريبون من الجيل الأول في الهموم، والشعور بفداحة الإجرام الذي مارسه النظام السابق -على حد وصفه-، لكن هذا الجيل وفي الوقت نفسه كان بعيدًا عن الجيل الأول تنظيميًّا تكوينًا وثقافيًا. يمثل هذا الجيل عماد الوعي الثقافي الجديد في عراق ما بعد 2003. فكان من الجيل الثاني المثقفون والناشطون والعاملون في منظمات المجتمع المدني والإعلاميون والمشتغلون في المؤسسات والمديرون لوسائل الإعلام والفاعلون في مواقع التواصل الاجتماعي والمدوّنون، الذين وجّهوا الرأي العام، ورفعوا شعار إصلاح النظام عام 2011. أما الجيل الثالث، بعد مرور 19 عامًا على لحظة سقوط النظام السابق وفي ظل معدلات عالية من الزيادة السكانية تشكّلت معالمه، ويبلغ من العمر 15-25 عامًا حاليًّا. جيلٌ لا قِبَلَ له بالماضي، ولا يحمل مشاعر تجاه الحكم البعثي السابق، ولا ذكرى واضحة له عن الصراع الطائفي، ولا شأن له بالتخوفات والارتياب أو الشعور بالامتنان أو الانقياد أو التبعية للمجتمع الدولي أو الدول الإقليمية، جيل فيه متدينون لكن لا يصوتون لأحزاب الإسلام السياسي الشيعي!

كانت لحظة تشرين الأول 2019 إعلانًا رسميًّا لانبعاث الجيل الثالث. وقد رفض هؤلاء أن يكون للاحتجاجات قادة. ولعل السبب هو أن هذا الجيل الشاب وبحكم فارق العمر والثقافة والخبرة، يدرك أن القبول بقادة للتظاهرات سيعني القبول بتسلط الجيل الرمادي الثاني على مجريات الاحتجاج! وطالما سعى الجيل الثاني أن يكون جسرًا بين الجيلين الأول

والثالث عبر اقتراح منطق خاص للاحتجاجات تمثلت ببرامج مثل: (الدعوة لتغيير قانون الانتخابات، وإعادة تشكيل مفوضيتها، وتقليل امتيازات المسؤولين، وغيرها)، من دون أن يعني ذلك بالضرورة تبنيها من الجيل الثالث الذي رفع شعار إسقاط النظام!

لكن في المقابل، يرى طاهر، بأن أمام «حراك تشرين» طريقًا طويلًا للغاية، كونه بحاجة لقيادة ولم يفرز قيادة بوزن القيادات السياسية الحالية، وبحاجة إلى تنظيمات واضحة وراسخة وممتدة وعابرة للطائفية والمناطقية. وبحاجة إلى برنامج ووضوح الرؤية والاستراتيجيات، ويشير طاهر – هنا– إلى مسألة أخرى، فيما إذ لم يستطع حراك تشرين تجاوز النظام الحالي بصيغته المحاصصاتية الطائفية بالوسائل السلمية كالصندوق وغيرها، فإن أي تشرين قادمة ستكون تشرين 2019 قياسًا بها مزحة.

انتقلت الجلسة الرابعة إلى الإسلام الشيعي اللبناني فناقشت ملف «**حزب الله في لبنان: بين الديمقراطية والعمل المسلح**»؛ إذ يوضح مهند الحاج علي، بأنّ حزب الله منذ إعلان رسالته المفتوحة عام 1985، مرّ بأطوار مختلفة، تتحكم فيها المسارات الإقليمية من نهاية الحرب الأهلية اللبنانية واستلام النظام السوري إدارة الوضع الداخلي اللبناني، إلى انسحابه عام 2005 واضطرار حزب اللّه الدخول في اللعبة السياسية لاحتواء أي مخاطر على وجوده وسلاحه. كما أن التحولات الإقليمية والإطار الطائفي اللبناني كانا أكثر تأثيرًا في تحديد مسار التحولات، يُضاف إليهما التنوع في قاعدة التمثيل الاجتماعي–الاقتصادي. إلا أن العقيدة الدينيّة تبقى مفيدة للحزب في إطار التحكم بقاعدته الشعبية واستقطابها، في الوقت الذي انتقل الحزب إلى طور العمل السياسي والتحالف مع قوى دون أي اعتبارات سوى موقفها من سلاحه وقدرته على توفير غطاء سياسي

لنشاط لم يعد محصورًا على الحدود الجنوبية للبنان، بل بات يشمل الإقليم ويحمل معه تداعيات على العلاقات الخارجية للبنان.

يرى الحاج علي -خلال المناقشات التي شهدها المؤتمر- أن حزب اللّه بنى شبكة علاقات واسعة في المنطقة، وهنالك دينامية تحكم سلوك حزب اللّه دائمًا تتمثل في إثبات جدوى وجوده، ويلفت إلى أن الحزب لديه مكتب في شمال طهران ليتكيف مع كل إدارة جديدة ويثبت جدواه على الساحة اللبنانية وهذا هاجس دائمًا يتشكل في عقلية النخبة اللبنانية. ويلفت الحاج علي إلى أن جزءًا من جدوى حزب اللّه ورؤيته لنفسه أنه أصبح تنظيمًا إقليميًّا، كما أن هنالك حالة من إبراز التميز في الفضاء الشيعي وكأنه يحل في المرتبة الثانية بعد إيران.

فيما يتعلق بحراك تشرين لبنان 2019 يرى الحاج علي عدم وجود تأثير على المستوى التنظيمي فما تزال أصوات الحزب عالية. وما يزال قادرًا على ضبط الساحة الشيعية ضمن الأدوات المتوافرة لديه. كما يتطرق الحاج علي إلى أن العمل السياسي وإقامة تنظيم مسلح مثل حزب اللّه يصبح عمليًّا مكسبًا لكل طائفة، وهذا يعطي امتيازات للبناني الشيعي الذي باستطاعته فرض إرادته ضمن النظام التوافقي.

لكن في الوقت ذاته هنالك تبدلات حاصلة قد تحتاج لمزيد من الوقت لتتبلور وهي على مستويين: **الأول** متعلق بتداعي النظام الاقتصادي القائم على الريع وقد ينعكس في إنشاء قوى سياسية وشخصيات جديدة. **ثانيًا**، رجال الدين الجدد الدارسون في النجف وهؤلاء لديهم تأثير على المزاج الشيعي اللبناني، وهذا التأثير سيظهر بوقت لاحق. وسيتبلور خارج الدوائر والخطوط التي يرسمها حزب اللّه ولكن هذا بحاجة إلى وقت كي يتبلور.

جاءت الجلسة الخامسة لتناقش **الإسلام السياسي الشيعي في الجزيرة العربية** آخذة نموذج حركة أنصار اللّه كجماعة مسلحة تستولي

على الوضع السياسي في اليمن، ونموذج جمعية الوفاق في البحرين التي تسيدت مشهد السلطة التشريعية في وقت من الأوقات لكن انتهى بها المطاف لتكون جماعة محظورة.

يرى أحمد ناجي بأن العوامل الداخليّة والإقليميّة لعبت دورًا مهمًّا في تصدر حركة أنصار الله في المشهد اليمني، فضعف الحكومة المركزية والانقسامات السياسية الحادة التي نشأت بين الأحزاب السياسية اليمنية بالإضافة إلى الأوضاع الاقتصادية الصعبة جميعها عوامل مهمة مهدت الطريق نحو صعود حركة أنصار الله. كما أن الدعم الخارجي الذي تتلقاه الحركة من إيران، مكنتها من تطوير قدراتها العسكرية خلال فترة الحرب. لكن ناجي يشير إلى نقطة مهمة وهي إن هذه العوامل ذات طبيعة متحركة ويمكن أن تتحول في أي لحظة ضد الحركة. هذا الأمر يفتح سؤالاً مهماً حول مستقبل الحركة السياسي وكيف يمكن أن تصمد في المناخات المتغيرة مستقبلًا.

وحول العلاقة بين حركة أنصار الله وإيران يرى ناجي بأنها في الإطار السياسي أكثر من كونه عقائدي؛ فالزيدية ليسوا شيعة بالمعنى المعاصر. إلا أن محاولات تحويل الزيدية إلى الإثناعشرية موجودة، وبحكم أن الحركة الحوثية ليست كتلة صلبة، بل هنالك أجنحة فإن الجناح الإيراني هو من يسيطر على قرار الحركة. لكن هذا التحول ليس من مصلحة إيران أو الحركة إظهاره لأن ذلك يتعلق باعتبارات وطنية وسياسية.

أما ما يتعلق بحالة البحرين فقد تناولت ورقة عبدالله الجبور الحركات السياسية الشيعية في البحرين، وأخذت جمعية الوفاق نموذجًا، كحركة سياسية إسلامية سيطرت في وقت من الأوقات على أغلب المقاعد في البرلمان البحريني إلى أن انتهى بها المطاف إلى الحل واعتبارها جمعية خارجة عن القانون.

ويستنتج الجبور أن التدخل الخارجي في البحرين وموقعها الجغرافي جعلاها تتبنى مسار تحول ديمقراطي حذر بعد الملكية، مضيفاً أن الانشقاقات التي حصلت داخل الوفاق أثّرت في أدائها السياسي خلال فترة تواجدها في البرلمان، بالإضافة إلى علاقاتها الدولية التي أنهت تجربتها بتهمة الطائفية السياسية، وبالرغم من ذلك لا يزال للجمعية اتصال سياسي بالمجتمع البحريني وتؤثر فيه. ويشير الجبور إلى قضية أن جزءًا من الحركات الشيعية هي حركات شيعية عربية تعبر عن المجتمع السياسي العربي وأنّ جزءاً منها لا يزال يمارس نشاطه السياسي رافضًا التدخل الغربي ومسألة تغريب الهوية الشيعية، كما يصف الصراع في البحرين بأنه صراع سياسي قائم على الطائفية.

فيما تناولت الجلسة السادسة **الجيوبولتيك الشيعي: بين تصدير الثورة وتحديات البيئة المتغيرة**؛ إذ يرى عماد آبشناس أنّ إيران في النهاية خرجت من فكرة الإصرار على الفكرة القديمة لرجال الدين الشيعة المختزلة في أن الجميع يجب أن يكونوا شيعة إثني عشريين إلى فكرة التعامل مع الاتجاهات الفكرية المختلفة في المنطقة حتى التي ليست شيعية وليست على وفاق مع الفكر الشيعي الإثني عشري، وبات هذا التوجه هو العنصر الأقوى في السياسة الخارجيّة الإيرانيّة حاليًّا وبات النفوذ الإيراني اليوم يتوسع بسبب هذه السياسة على الرغم من أن معارضي إيران لديهم إمكانات هائلة لا يمكن مقايستها مع إيران بشكل عام. وكل هذا مرهون برؤية البراغماتية السياسية للثورة الإسلامية وتأقلمها مع الظروف المختلفة وعدم حصرها في اتجاه فكري واحد.

بينما ناقش فراس إلياس واقع الجيوبولتيك الشيعي في ظل التحديات والمتغيرات الإقليمية والدولية، وذكر إلياس إن إيران حاولت الربط بين حيوية الجيوبوليتيك الشيعي والصعود السياسي للشيعة في المنطقة، إلى جانب دعمها صعود الإسلام السياسي بالمجمل، وعلى هذا الأساس حاولت

إيران استثمار هذا الصعود من أجل دعم هذا الجيوبوليتيك وتقويته. كما أن الجيوبوليتيك الشيعي ساهم في عملية انطلاق موجة التسييس المعاصر، المبني على الهوية الدينية، وهي إحدى الوظائف الجيوسياسية التي أداها الشيعة في الوقت الحاضر، وذلك عبر الربط بين النظرية والتطبيق في سياقات العقل الاستراتيجي الإيراني. كما أن استراتيجية الجيوبوليتيك الشيعي سعت إلى زيادة محاولات التأثير، وتوسيع دائرة نفوذ المناطق الشيعية، انطلاقًا من إيران، كاستراتيجية قابلة للتطبيق لتوحيد المجتمعات الشيعية، وإكسابهم مقومات القوة والسيطرة.

الجلسة السابعة ناقشت سؤال **الإسلام السياسي الشيعي والمرأة**، قدمت خلالها إلهام مكي ورقة انثروبولوجية عن (تشكيل الذات وتحولات أدوار النوع «الجندر» في حيوات النساء الإسلاميات الشيعيات داخل الحوزات العلمية) وسبرت الدراسة أغوار المرأة الحوزويّة التي ينتابها الغموض إلى حد ما، وخلصت مكي إلى أن تصورات النوع «الجندر» متغيرة بحسب السياقات العامة، وأن الأدوار الجديدة ترتب على إثرها وضع ومكانة جديدة. وقد فرض التغيير السياسي في العراق 2003 واقعًا جديدًا على أدوار ومكانة النساء الإسلاميات من الشيعة.

بينما تتناول دلال البزري في ورقتها واقع المرأة الشيعية في لبنان في ظل وجود قطبي الطائفة (حزب الله، حركة أمل) وتسلط الضوء على دور المرأة وتمثيلها، وترى البزري أنه ثمة مفارقات، فالنساء الشيعيات، مثلهن مثل بقية اللبنانيات اكتسبن خلال العقود السابقة مهارات الخروج من المنزل، من تعليم وعمل ومشاركة في الشأن السياسي العام. وبالمقابل، على الأرض، يتعرضن لأفكار وطرق عيش يفرضها عليهن حزب أصولي وصفته البزري بالمتشدد، بمشاركة حزب مذهبي أقل منه قوة وتشدّدًا (كما في مسألة الحجاب). وبداخل هذه المفارقة هناك ديناميكية،

لا يُعرف حجمها تمامًا، ولا يُتوقع لها غير نوع من شبه الصراع الصامت، أو المتفجِّر.

اختتم المؤتمر جلساته بالحديث عن **السياسة الخارجية الأردنية والإسلام السياسي الشيعي**، ليختار الباحث علاء عقل الحديث عن نظرة الأردن لإيران وحلفائها في الشرق الأوسط، فيرصد عقل في ورقته جملة من المحددات الرئيسية التي تحكم علاقة الأردن في إيران –ما بعد الثورة الإسلامية– والذي يرتبط جزء منها بطبيعة السياسة الأردنية، أو ما يطلق عليه عقل «الشخصية الأردنية»، مثل الفكر القومي، التجربة التاريخية، الموقع الجيوبولتيكي، القضية الفلسطينية، العلاقة مع القوى الكبرى والإقليمية، وعوامل أخرى مرتبطة بطبيعة الخبرة التاريخية مع إيران منذ الثورة وهي علاقة تميزت دوماً بالشكوك والتوتر نتيجة للخطاب الإيراني والسلوك السياسي وكلاهما يضعان الأردن في موقع الخصومة والعداء.

خضعت هذه الورقة لكثير من المناقشات، وهنالك من الباحثين من ذهب باتجاه أنّ الأردن لا يملك تصوّرًا استراتيجيًّا معمقًا للتعامل مع القوى السياسية الشيعية في العراق، وتعود أسباب ذلك إلى أمننة الملف الشيعي وتبني الأردن منذ البداية النظرة العربية العامة في بدايات تشكل النظام السياسي الجديد عام 2003 بأن العراق أصبح حديقة خلفية لإيران. في المقابل يحاجج عقل بأن الأردن لا يرى المشكلة بطبيعة وشكل النظام السياسي في إيران كما أنّ المسألة ليست بالنسبة للأردن طائفية، لكن الأمر متعلق بالأدوار التي تمارسها إيران في المنطقة، لذلك فإن تطوير العلاقات أو تحسينها مرهون بسلوكها السياسي وسلوك حلفائها تجاه الأردن، دون غض الطرف عن التفاهم مع حلفاء الأردن التقليديين.

من الضروري الإشارة هنا إلى أنّ هذه المقدمة قدّمت صورة بانورامية عن جلسات المؤتمر والأوراق التي تمت مناقشتها وجزءًا كبيرًا من النقاش بين المشاركين في المسائل الجدلية المطروحة، التي استغرقت ثماني جلسات رئيسية، وعلى مدار يومين كاملين، وبمشاركة من نخبة من الباحثين والخبراء المتخصصين العرب والإيرانيين بصورة رئيسية، وسوف تجدون الأوراق المقدمة في فصول الكتاب، وفق التبويب السابق.

الفصل الأول
الفكر السياسي الشيعي والسلطة

تحليـل للفكـر السـياسـي الشـيعي*

محســن كديـور

تحتوي هذه الورقة على مقدمة وثلاثة أقسام وخاتمة: الإمامة وهي العنصر المذهبي الأول في الفكر السياسي الشيعي، والعدل وهو العنصر الثاني في الفكر السياسي الشيعي، والفكر السياسي الشيعي بعد حضور الأئمة، وخاتمة حول الملاحظات النهائية على الفكر السياسي الشيعي.

مقدمة

سمعت مرارًا وتكرارًا أستاذي حسين علي منتظري (1922–2009) وهو يروي عن أستاذه السيد حسين بروجردي (1875–1961)، أبرز مرجع شيعي في القرن العشرين، قائلًا: «الحديث والفقه الشيعي مثل الهامش (الحاشية) على الفقه والفتاوى السنيّة»[1]، المقصود أن معرفة الأحاديث والفتاوى السنية والسياق هو أمر ضروري للفقهاء الشيعة للحصول على فهم أفضل وصحيح لأحاديث أئمة الشيعة وفتاوى فقهاء الشيعة الأوائل.

هذه نقطة مهمة لفهم نصوص الأقليات الذين عاشوا لألف عام في ظل إدارة الأغلبية السنية. نتج عن هذا الوضع العام الفقه المقارن الذي تحدث عنه شيخ الطائفة الطوسي (995–1067) في كتابيه **المبسوط** أو **الخلاف**، والعلامة الحلي (1250–1325) في كتابه **تذكرة الفقهاء**، ومؤخرًا السيد البروجردي وتلامذته مثل منتظري.

---

* ترجمة: أفنان أبو يحيى.

(1) مقابلة آية الله منتظري نجف آبادي، حسين علي، مباني وسبك آية الله بروجردي (مبادئ وأسلوب آية الله البروجردي)، حوزة، قم، المجلد 8، رقم 43–44، نيسان – أيار 1991، ص 942.

يمكن مشاهدة هذه النسبة والعلاقة بين الفكر السياسي الشيعي والفكر السياسي السني. هذا يعني أنه في **استراتيجية الهامش**، سلط علماء الشيعة الضوء على أفكارهم المذهبية وتوسعوا فيها ضمن تعليقاتهم على الفكر السياسي السني. الإمامة والعدل هما النقطتان المذهبيتان اللتان شكّلا عقيدة المذهب الشيعي وكذلك الفلسفة السياسية له.

1. الإمامة، العنصر المذهبي الأول في الفكر السياسي الشيعي

على الرغم من وجود ثلاثة مذاهب للإسلام الشيعي: الجعفرية والزيدية والإسماعيلية، فإنّ الورقة تركز على المذهب الأول الذي يعبّر عن الأغلبية العظمى من المسلمين الشيعة. أسماء الجعفرية الأخرى هي الإماميّة والإثنا عشريّة - أولئك الذين يؤمنون بإثني عشر إمامًا كأصول المذهب. ويعني ذلك أن الإمامة هي أحد العناصر المحورية أو العامل الأول والعنصر الأكثر أهمية في الإسلام الشيعي. نعلم أن الأزمة الأولى بعد وفاة الرسول عام 632 وانقسام الإسلام إلى فئتين سنية وشيعية تمثلت في من سيكون خلفًا للنبي محمد ﷺ.

إن القضية لها ثلاثة أبعاد على الأقل: تاريخية، لاهوتية، وسياسية. جاء أبو بكر بن أبي قحافة (573-634) والد زوجة النبي وصاحبه في الكهف (الآية 9:40) إلى السلطة كأول خليفة لرسول الله. هذا هو البعد التاريخي للقضية[1]. من المنظور اللاهوتي السني، لا فرق بين اللاهوتية والحدث التاريخي. لكن من المنظور الديني الشيعي، فإن علي بن أبي طالب (600-661)، صهر النبي وصاحبه، في ليلة المبيت (النوم في فراش

(1) انظر أيوب، محمود. أزمة التاريخ الإسلامي: الدين والسياسة في الإسلام المبكر.
Ayoub, Mahmoud. *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam* (Oxford: Oneworld, 2003).

الرسول) (الآية 2: 207)[1] كان الإمام الأول والخليفة الحقيقي للنبي. يشير الشيعة إلى بعض الآيات القرآنية وبعض الأحاديث النبوية[2] لتعيين علي بن أبي طالب خليفةً له. ويقبل أهل السنة مناسبة نزول بعض هذه الآيات في حقّ علي من جهة، وحديث «غدير خم» المتواتر من جهة أخرى حيث قال الرسول ﷺ قطعاً: «من كنت مولاه فعلي مولاه». الجميع بما فيهم أعظم الصحابة تعهدوا بالولاء لعلي، وأبو بكر وعمر بن الخطاب كانا أيضًا من أوائل الصحابة الذين هنؤوا عليا[3].

ماذا يعني «المولى» في هذا الحديث المتواتر؟ قال السنة إنها تعني الناصر أو الصديق وقال الشيعة إنها تعني الأَوْلى بالتصرف آو الإمام. كلاهما صحيح نظريًا. بحسب اللاهوت السني، لم يعيِّن النبي أحدًا خلفًا له ولم يصدر أي وصية في هذا الصدد. وهو ما انتقده الشيعة من أن إعلان النصرة او المُحبيّة وأخذ البيعة عليها بدون معنى. في المقابل، يعتقد الشيعة أن الله قد عيّن علي خليفةً للنبي، وقد أعلن الرسول هذه الحقيقة للناس، بالإضافة إلى تعيينه وصيًا له[4]. إنّ الصراع اللاهوتي خارج نطاق هذه الورقة.

---

(1) الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله، **المستدرك على الصحيحين** (تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى). 3:5.

(2) انظر الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد. تجريد العقائد. (تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالي. قم: مكتبة الإعلام الإسلامي، 1987)، القسم 5: الإمامة، صفحة 223–241. للتفسير السني، انظر الأصفهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن. تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد. (تحقيق خالد بن حماد العدواني، الكويت: دار الضياء، 2012). 1065–1164؛ للتفسير الشيعي، انظر: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. (تحقيق: حسن حسن زاده الآملي. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 2011). 495–538.

(3) انظر الأميني، عبد الحسين. **موسوعة الغدير في الكتاب والسنة والأدب**. (تحقيق. السيد محمود الهاشمي الشاهرودي. قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامية، طبقاً لمذهب أهل البيت، 2009، 14 مجلداً.

(4) المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**. (قم: مؤسسة أنصاريان، 2008). ص 66–67.

قبل الشروع في النقاش السياسي، هناك سؤال كبير: هل الخلافة السنيّة والإمامة الشيعيّة لهما نفس الفهم للخلافة السياسية للنبي، أم أن هذا الفهم له معنى مختلف لدى هذين المذهبين؟ الجواب هو التأكيد من وجهة نظر السنة بينما هو النفي من وجهة نظر الشيعة. محمد بن عبد اللّه ﷺ يمثّل ثلاثة أبعاد أو جوانب على الأقل. **أولًا**، هو نبي اللّه ورسوله. **ثانيًا**، هو الحاكم السياسي لشبه الجزيرة العربية في عصره. **ثالثًا**، كان صاحب الولاية التكوينية. بحسب اللاهوت السني، انتهى الجانب الثالث بموت الرسول. لذلك، فإن أي خلافة بعد الرسول تنحصر في الحكم السياسي دون أي شيء آخر.

من منظور التصوف الإسلامي، على الرغم من انتهاء الوحي الرسالي بموت الرسول، إلا أن الأنواع الأخرى من الوحي والإلهام، وكذلك الجانب الثالث للنبي، استمرت من خلال مشايخ الصوفية. أطلقوا على أنفسهم اسم خلفاء المعرفة النبوية الولاية المعنوية. تعزو جميع الطرق الصوفية بما في ذلك جميع الصوفيين السنة، باستثناء طريقة واحدة(1)، سلسلة خرقتهم إلى النبي من خلال علي بن أبي طالب. وهذا يعني أنه بالنسبة لجميع المتصوفة السنّة تقريبًا، علي هو ثاني ولي في الإسلام. التصوف يتجاوز الصراع السني-الشيعي.(2)

من وجهة نظر الشيعة، فإن الإمام هو خليفة الرسـول بكل جوانبـه ما عدا الوحي الرسالي. بكلمات أخرى، فإن الإمام هو خليفة النبي في هذه الجوانب: **أولاً**، هو خليفة رسول اللّه في التفسير الصحيح للقرآن والحديث النبوي. وبحسب هذا البعد، فإن الأئمة هم المصدر الثالث للإسلام (بعد

(1) النقشبندية في سلسلة تصاريح لاحقة.

(2) لمزيد من المعلومات، انظر تشيتك، وليام. الصوفية: دليل المبتدئين:
Chittick, William C. ***Sufism, A Beginner's Guide***, (Oneworld, 2008).

القرآن والسنة النبوية). **ثانيًا**، يمكن للأئمة مثل النبي أن يكونوا الحكام السياسيين في عصرهم. **ثالثًا**، إن الأئمة هم أولياء الله وواجدون للولاية التكوينية.

مثل العلماء والصوفيين، فإن البعدَين الأول والثالث للإمامة هما مناصب موهوبة [ممنوحة] وليست منتخبة من قبل الشعب، وهي القضية التي لا تطرحها هذه الورقة البحثية. لكن ماذا عن الحكم السياسي للإمامة؟ هل كانت تعيينية أم منتخبة؟ تعتمد الإجابة على خلافة الرسول ونهج النبوة. لم يكن معظم رسل الله حكامًا سياسيين في عصرهم. كانت نبوة محمد بن عبد الله ﷺ تعييناً، لكن حكمه في المدينة كان منتخبًا، حيث جرت دعوته من قبل الأنصار وانتخب من قبل جميع المسلمين هناك، يجب انتخاب الأئمة كحكام سياسيين من قبل الشعب أيضًا، لأن هذا الدور [الحكم السياسي] مختلف عن كونه مصدرًا أصيلًا للمعرفة الاسلامية والولاية التكوينية.

عمليًا، لم يكن علي بن أبي طالب الحاكم السياسي في زمن الخلفاء الراشدين الثلاثة (632–656)، رغم أنه كان الإمام الشيعي (المصدر الثالث للمعرفة الدينية والولاية التكوينية). وأصبح علي الحاكم السياسي (الخليفة لجميع المسلمين) لنحو خمس سنوات (656–661). تم انتخاب علي مباشرة من قبل عموم المسلمين في عصره، وهناك عدة أدلة على أن علي نفسه كان يؤمن بموافقة العموم (رضا الناس) كشرط ضروري للحكم الشرعي الذي يعني «الإمامة السياسية المُنتخبَة».

عندما طُلب من علي أن يكون الخليفة، أجاب: «فإنّ بيعتي لا تكون خفِيًّا ولا تكون إلا عن رضا المسلمين»[1]، واضعًا رضا المسلمين بعين الاعتبار،

(1) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تاريخ الطبري. تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم. قاهرة: دار المعارف. الطبعة الثانية. [بلاتاريخ]. 4:427.

وجاعلًا الإمامة السياسية منبثقة عنها. في إحدى رسائله في نهج البلاغة قال بوضوح: «الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إمامًا كان ذلك لله رضى»[1]. هذا يعني أن الحكم هو منصب مُنتخَب. مع الأجزاء الأخرى من نهج البلاغة[2] وعقيدة الشيعة أن علي، الذي انتُهِكَ حقه، اعتبر نفسه الخليفة الديني والسياسي للنبي.

سُئل علي قبل استشهاده: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إن فقدناك -وَلا نفقدك- فنبايع الْحَسَن؟ فَقَالَ: مَا آمركم وَلا أنهاكم، أنتم أبصر»[3]. هذا تأكيد آخر للإمامة السياسية المُنتخَبة. وفي وصيته لأبنيه الحسن والحسين، لم يذكر الإمام علي سوى نصيحة أخلاقية[4]. وفي وصيته للعامة، لم يُشِر لتعيين خليفة من بعده[5].

أصبح الإمام الحسن بن علي المجتبى (625–670)، الإمام الشيعي الثاني (661–670)، الحاكم السياسي لنحو ستة أشهر (661) بعد أن جرى انتخابه من قبل الشعب أيضًا. في رسالته إلى معاوية بن أبي سفيان (605–680)، عبّر الإمام الحسن بوضوح «ولانّي المسلمون الأمر بعده»[6] [أي بعد وفاة أبيه]. لم يكن جميع أئمة الشيعة الآخرين حكامًا سياسيين.

---

(1) الرضي، السيد محمد بن الحسن الموسوي الشريف، **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي صالح (القاهرة وبيروت: دار الكتب المصرية ودار الكتاب اللبناني، 2004)، الرسالة 6، 367.

(2) الرضي. نهج البلاغة. الخطبة 97، ص 143؛ الخطبة 154، ص 216–215؛ الخطبة 173، ص 247–248؛ الخطبة 192، ص 300–301، الخطبة 3، ص 48–50.

(3) الطبري. **تاريخ الرسل والملوك**. 5: 146–147.

(4) الرضي. **نهج البلاغة**. الرسالة 31: وصيته للحسن 391–406. الرسالة 47: وصيته للحسنين. 421–422.

(5) «كان عليه السلام حجة الله من بعد أبيه أمير المؤمنين عليه السلام على الأمة في الدين والإسلام والأمة». المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**. (قم: دار المفيد، 2010). 2:7.

(6) أبو الفرج الأصفهاني علي بن الحسين. **مقاتل الطالبيين**. (تحقيق السيد أحمد صقر، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 2006). 66.

من الناحية العملية، كان الأئمة الشيعة حكامًا سياسيين لمدة خمس سنوات فقط (656–661)، بينما مثلوا الجوانب الأخرى للإمامة (المصدر الثالث للمعرفة الإسلامية الأصيلة والولاية التكوينية) لحوالي قرنين ونصف (632–874: في بداية الغيبة الصغرى). هذا يعني أن الحكم السياسي لم يكن العنصر الأساسي للإمامة الشيعية، على الرغم من أن أئمة الشيعة –من وجهة نظر الشيعة– كانوا أكثر المرشحين أهليةً للحكم في زمانهم –وفعليته وقعت برضا الشعب–، لكن ذلك لم يحدث.

لم يعترف علماء المسلمين حتى أوائل القرن العشرين بفصل الحكم السياسي كموقف إنساني اختياري لمحمد ﷺ عن نبوته كموقع إلهي جرى تعيينه فيه. شكّل كتاب **الإسلام وأصول الحكم** (1925)[1] لعلي عبد الرازق (1888–1966) نقطة تحول في هذا الموضوع. في الإسلام الشيعي، كان هناك نفس وجهات النظر؛ لم يفصل التيار السائد عند أئمة الشيعة في أواخر القرن العشرين بين الحكم السياسي والقيادة الروحية (المصدر الثالث للمعرفة الإسلامية والولاية التكوينية). لقد طرحتُ التوجه الشيعي الأول لفصل الحكم السياسي كموقف إنساني عن الجانبين الآخرين للأئمة الشيعة في مناقشتي «المذهب الشيعي والديمقراطية» الذي نُشر في تشرين الثاني/نوفمبر 2003[2].

من وجهة نظر الشيعة، تتبلور الإمامة السياسية في حكم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. جرى توثيق إدارته بالتفصيل في الكتب التاريخية وجُمعت

---

(1) عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم.** (تقديم: عمار علي حسن، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012).

(2) «تشيع ودموكراسى»، مناظرة بين حاتم قادري ومحسن كديور، صحيفة ياس نو اليومية، طهران، نوفمبر 2003، لاحقًا في كديور، محسن، شريعت وسياست: دين در عرصه عمومى (الشريعة والسياسة: الدين في المجال العام)، كتاب إلكتروني، 2009، 397-419.

خطبه ورسائله وبياناته القصيرة بشكل منفصل. يُعَدّ «**نهج البلاغة**» للشريف الرضي[1] أشهر مؤلفاته، منتقيًا أعمال الإمام علي بناءً على معيار فن البلاغة. بالإضافة **لمسند أمير المؤمنين الإمام أبي الحسن علي بن أبي طالب عليه السلام** الواقع في 27 مجلدًا[2]. إن قسمًا غنيًّا من هذين الكتابين هو ما نطلق عليه الفكر السياسي الشيعي أو الأخلاقيات السياسية الشيعية. الوثيقة الأكثر تفصيلاً هي الرسالة 53 من **نهج البلاغة**، أمر علي إلى مالك بن حارث الأشتر النّخعي (بتاريخ 659) لمّا ولّاه على مصر وأعمالها.

أقصد بالفكر السياسي الشيعي مبدأ العدل والإنصاف (بما في ذلك العدالة القضائية، والعدالة المالية)، والحقوق المتبادلة بين الحاكم والمحكوم، والحق في عدم المبايعة، وسياسة المعارضة غير المسلحة [عزلاء]، وسياسة المعارضة المسلحة.

هذه هي أساسيات الإمامة السياسية في الإسلام الشيعي، وتعاليم عليّ بن أبي طالب هي جوهر المذهب الشيعي. إنّ أي نظرية أو ممارسة في الفقه واللاهوت والأخلاقيات وتفسير القرآن وتجميع الأحاديث وتعليقاتها والتصوف والفلسفة والسياسة تحت مسمى المذهب الشيعي تتعارض مع تعاليم الإمام علي غير مقبولة. من الواضح جدًّا أن تعاليم علي السياسية هي معايير الفكر السياسي الشيعي. إن سلطة علي بن أبي طالب في الإسلام الشيعي قريبة من سلطة القرآن والسنة النبوية في الإسلام لجميع المسلمين، بما فيهم الشيعة. وهذا هو المعنى الحقيقي للمصدر الثالث للمعرفة الإسلامية.

---

(1) أفضل طبعات **نهج البلاغة** نشرها علماء السنة: محمد عبده وصبحي صالح.

(2) عطاردي، الخبوشاني عزيز الله. **مسند الأئمة أهل البيت** 70 مجلدًا. **مسند أمير المؤمنين الإمام أبي الحسن علي بن أبي طالب عليه السلام**. 27 مجلدًا. (طهران: عطارد، 2007).

فكر علي بن أبي طالب السياسي

أحاول في هذا القسم أن أقدم سبعة أمثلة معظمها من نهج البلاغة في الفكر السياسي الرئيسي لعلي بن أبي طالب.

أ- الحقوق المتبادلة بين الحاكم والمحكوم: «الْحَقُّ أَوْسَعُ الأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ، وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ، لاَيَجْرِي لأَحَد إِلاَّ جَرَى عَلَيْه، وَلا يَجْرِي عَلَيْه إِلاَّ جَرَى لَهُ، وَلَوْ كَانَ لأَحَد أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَلا يَجْرِيَ عَلَيْه، لَكَانَ ذلكَ خَالصاً للّه سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقه، لقُدْرَته عَلَى عبَاده، وَلعَدْله في كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْه صُرُوفُ قَضَائه، وَلكنَّهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعبَاد أَنْ يُطيعُوهُ»[1]. ذكر علي تفاصيل هذه الحقوق المتبادلة في عصره في خطبة أخرى.[2] بدأت فلسفة علي السياسية بتعليم هذه الحقوق للناس. الفكر السياسي الشيعي هو موجهة نحو الحقوق.

ب- القابلية للخطأ من الحاكم وحاجته إلى الرقابة والإرشاد العام:
«لاَ تُثْنُوا عَلَيَّ بجَميل ثَنَاء، لإِخْرَاجي نَفْسي إِلَى اللّه وَإِلَيْكُمْ منَ الْبَقيَّة في حُقُوق لَمْ أَفْرُغْ منْ أَدَائهَا، وَفَرَائضَ لا بُدَّ منْ إِمْضَائهَا، فَلاَ تُكَلِّمُوني بمَا تُكَلَّمُ بِه الْجَبَابرَةُ، وَلا تَتَحَفَّظُوا منِّي بمَا يُتَحَفَّظُ به عنْدَ أَهْل الْبَادرَة، وَلا تُخَالطُوني بالْمُصَانَعَة، وَلا تَظُنُّوا بيَ اسْتثْقَالاً في حَقّ قيلَ لي، وَلا التمَاسَ إِعْظَام لنَفْسي، فَإِنَّهُ مَن اسْتَثْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَو الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْه، كَانَ الْعَمَلُ بهمَا أَثْقَلَ عَلَيْه، فَلاَ تَكُفُّوا عَنْ مَقَالة بحَقٍّ، أَوْ مَشُورَة بعَدْل، فَإِنِّي لَسْتُ في نَفْسي بفَوْق أَنْ أُخْطىءَ، وَلا آمَنُ ذلكَ منْ فعْلي، إِلاَّ أَنْ يَكْفيَ اللّه منْ نَفْسي مَا هُوَ أَمْلَكُ به منِّي»[3]. تمثل هذه الخطبة دليلاً واضحًا جدًا على

(1) الرضي. نهج البلاغة. الخطبة 216، ص 332–333.
(2) الرضي. نهج البلاغة. الخطبة 34، ص 79.
(3) الرضي. نهج البلاغة. الخطبة 216، ص 335.

أن القيادة المؤقتة والحكم السياسي مناصب غير معصومة عن الخطأ، بغض النظر عن أن الحاكم هو النبي أو الإمام أو أي شخص آخر. هذا هو معيار الأخلاقيات السياسية في الإسلام الشيعي.

بعد إدانة عزل السلطة السياسية عن المحكوم، برر الإمام علي ذلك كدليل آخر على عدم معصومية الوالي عن الخطأ: «فَلاَ تُطَوِّلَنَّ احْتِجَابَكَ عَنْ رَعِيَّتِكَ، فَإِنَّ احْتِجَابَ الْوُلاَةِ عَنِ الرَّعِيَّةِ شُعْبَةٌ مِنَ الضِّيقِ، وَقِلَّةُ عِلْم بِالْأُمُورِ، وَالْاحْتِجَابُ مِنْهُمْ يَقْطَعُ عَنْهُمْ عِلْمَ مَا احْتَجَبُوا دوُنَهُ... وَإِنَّمَا الْوَالِي بَشَرٌ لاَ يَعْرِفُ مَا تَوَارَى عَنْهُ النَّاسُ بِهِ مِنَ الْأُمُورِ، وَلَيْسَتْ عَلَى الْحَقِّ سِمَاتٌ تُعْرَفُ بِهَا ضُرُوبُ الصِّدْقِ مِنَ الْكَذِبِ»[1].

ج- الإدارة المبنية على الرحمة والمغفرة لكل الناس دون أي تمييز ديني: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلاَ تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ، يَفْرُطُ مِنْهُمُ الزَّلَلُ، وَتَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلَلُ، يُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطَاَ، فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ»[2]. هذا هو أساس المساواة في حقوق الإنسان الدولية، ليس فقط للشيعة أو المسلمين أو أهل الكتاب أو الموحدين، ولكن للبشرية جمعاء، الإنسان كإنسان: «إن أنتم إلا بشر مثلنا».

د- فيما يتعلق بالحقوق والعدالة والرأي العام ورضا الطبقة الوسطى والاهتمام بالطبقة الدنيا: «وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وَأَعَمُّهَا فِي الْعَدْلِ، وَأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ، فَإِنَّ سُخْطَ الْعَامَّةِ

---

(1) الرضي. نهج البلاغة. الرسالة 53، ص 441.

(2) الرضي. نهج البلاغة. الرسالة 53، ص 427-428.

يُجْحِفُ بِرِضَى الْخَاصَّة، وَإِنَّ سُخْطَ الْخَاصَّة يُغْتَفَرُ مَعَ رِضَى الْعَامَّة .... وَإِنَّمَا عَمُودُ الدِّينِ، وَجِمَاعُ الْمُسْلِمِينَ، وَالْعُدَّةُ لِلأَعْدَاءِ، الْعَامَّةُ مِنَ الأُمَّة، فَلْيَكُنْ صِغْوُكَ لَهُمْ، وَمَيْلُكَ مَعَهُمْ».[1] **هناك أربع ركائز للاستراتيجية** الشيعية السياسية: **الحقوق والعدالة والرأي العام والطبقة الوسطى. الركن الخامس** هو مصدر قلق خاص وخطة إضافية للطبقة الدنيا[2]. وروى أنه سمع رسول الله ﷺ يقول في غير موطن: «لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ لاَ يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَعْتِعٍ[3]». هذا هو المبدأ الدائم لأي سياسة باسم الشيعة أو الإسلام.

هـ- حُرمة قداسة إبرام العهود وخاصة مع العدو. بعد التشجيع على الصلح[4]، يعبّر الإمام علي عن مبدأ آخر دائم للفكر السياسي الإسلامي: «وَإِنْ عَقَدْتَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ عَدُوّ لَكَ عُقْدَةً، أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً، فَحُطْ عَهْدَكَ بِالْوَفَاءِ، وَارْعَ ذِمَّتَكَ بِالأَمَانَة، وَاجْعَلْ نَفْسَكَ جُنَّةً دُونَ مَا أَعْطَيْتَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَائِضِ اللهِ عزوجلّ شَيْءٌ النَّاسُ أَشَدُّ عَلَيْهِ اجْتِمَاعاً، مَعَ تَفْرِيقِ أَهْوَائِهِمْ، وَتَشْتِيتِ آرَائِهِمْ، مِنَ تَعْظِيمِ الْوَفَاءِ بِالْعُهُودِ».[5] إن عقد الدولة مع الرعايا هو عهد آخر ضمن هذا المبدأ القيم؛ إذ إن العقد الاجتماعي هو أساس الدولة القومية (nation-state) الحديثة.

و- قدسية الحياة والحماية العالية لحياة الأبرياء: «إِيَّاكَ وَالدِّمَاءَ وَسَفْكَهَا بِغَيْرِ حِلِّهَا، فَإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَى لِنِقْمَة، وَلاَ أَعْظَمَ لِتَبِعَة، وَلاَ أَحْرَى بِزَوَالِ نِعْمَة، وَانْقِطَاعِ مُدَّة، مِنْ سَفْكِ الدِّمَاءِ بِغَيْرِ حَقِّهَا، وَاللهِ

---

(1) الرضي. نهج البلاغة. الرسالة 53، ص 429.

(2) الرضي. نهج البلاغة. الرسالة 53، ص 438–439.

(3) الرضي. نهج البلاغة. الرسالة 53، ص 440.

(4) الرضي. نهج البلاغة. الرسالة 53، ص 442.

(5) الرضي. نهج البلاغة. الرسالة 53، ص 442–443.

سُبْحَانَهُ مُبْتَدِئٌ بِالْحُكْمِ بَيْنَ الْعِبَادِ، فِيمَا تَسَافَكُوا مِنَ الدِّمَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَلاَ تُقَوِّيَنَّ سُلْطَانَكَ بِسَفْكِ دَم حَرَام»[1]. هذا هو أساس الأمن والأمان في أي مجتمع، وأحد مبادئ الفكر السياسي الشيعي.

ز- حرية التعبير عن الرأي ركنٌ أساسيّ في الفلسفة السياسية الشيعية: بعد أن توجه علي بن أبي طالب بنصيحة لأصحابه، قال رجل من الخوارج: »قاتله الله، كافرًا ما أفقهه! فوثب القوم ليقتلوه. فقال عليه السلام: «رُوَيْداً؛ إِنَّمَا هُوَ سَبٌّ بِسَبٍّ، أَوْ عَفْوٌ عَنْ ذَنْبٍ.»[2]. أحد الخوارج يتهم الحاكم بـ «الزندقة»، وعلي يرفض أي عقوبة لهذه الإهانة. كان هذا تصرفًا أعزلًا، ورد الفعل الصحيح للحاكم هو المغفرة أو الرد اللفظي. هذا هو أفضل دفاع عن حرية التعبير.

استشهد المؤرخون بمن لم يبايع الإمام علي[3]؛ إذ لم يواجه أي منهم أي نوع من الصعوبات أثناء قيادته. لم يتم قطع رواتبهم من الأموال العامة، تمامًا مثل أي شخص آخر، وكلهم ماتوا لأسباب طبيعية. هذا جانب آخر من جوانب الحرية السياسية. إذا قارنّاها بسياسة الخلافة قبله وبعده، يمكننا أن نفهم أهمية هذا المبدأ السياسي.

2. العدل، العنصر المذهبي الثاني في الفكر السياسي الشيعي

النقطة المذهبية الثانية كانت الأرضية المشتركة بين السنة المعتزلة الذين يسمون العدليّة. على الرغم من أن العدل يمثل مفهومًا

---

(1) الرضي. نهج البلاغة. الرسالة 53، ص 443.

(2) الرضي. نهج البلاغة. حكمت 420، ص 550.

(3) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. النّصرة لسيّد العترة في حرب البصرة. موسوعة الشيخ المفيد. (قم: دار المفيد، 2010)، 1: 94-100.

دينيًا مقدسًا[1]، إلا أنه كان في نفس الوقت حجر الزاوية في الموضوعية الأخلاقية، وارتباطها بالفكر السياسي كان ضرورة وجود حاكم عادل ودولة عادلة. إذا كانت عدالة الله مفهومًا بديهيًّا، فإن عدالة الحكومات يمكن فهمها من خلال العقل البشري والفطرة السليمة أيضًا.

النتيجة الرئيسية لهذه النقطة المذهبية في السياسة هي ضمان الحق في الاحتجاج والثورة أو المعارضة المسلحة ضد حاكم ظالم/ فاسد. هذا الحق هو أحد ضروريات الفلسفة السياسية السابقة لشروط الحاكم. ويمكن تلخيص الأحاديث[2] والفتاوى السنية[3] هنا على النحو التالي: وجوب الطاعة والخضوع للحاكم، ولو كان ظالمًا وفاسقًا، ولا يجوز التمرد عليه. لا يتورط الحاكم في الفسق والظلم وانتهاك الحقوق، ولا يُعزل، ولا يجوز التمرد عليه أو الثورة ضده.

---

(1) انظر حوراني، جورج. **العقل والنقل في الأخلاقيات الإسلامية**. (George E. Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007)؛ والسبحاني، جعفر. **بُحوث في الملل والنحل**. المجلد 3. الجزء 7: المعتزلة. (قم: مؤسسة الإمام الصادق، 2006) ص 219–646.

(2) انظر مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم** (الرياض: دار الطيبة، 2006)، المجلد 3، كتاب الامارة، القسم 13: 1847، 12: 1846، 8: 1840، 17: 1855، 16: 1854، 13: 1848، 13: 1851؛ أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم. **كتاب الخراج**. (بيروت: دار المعرفة، 1979)، صفحة 10؛ أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، كتاب الجهاد، باب الغزو مع أئمة الجور. (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009).

(3) انظر الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل** (تحقيق: أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987)، 478؛ أبو يعلى الفراء الحنبلي، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 20. القدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، **المغني** (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، الرياض: دار عالم الكتب، 1997). كتاب الجهاد، مسألة 1622، 13:14؛ ابن عبد ربه أحمد بن محمد، **العقد الفريد**. (تحرير محمد قميحة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983). 2:203. لمزيد من المصادر، انظر: الجصاص، أحمد بن علي. **أحكام القرآن**. (تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1992). 1:87؛ والماوردي، علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. (تحقيق أحمد جاد، القاهرة: دار الحديث، 2006)، 42.

تعتمد الأدبيات الشيعية على هذا الحديث النبوي الذي رواه كلّ من السنة والشيعة: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[1]. تضع السياسة الشيعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعين الاعتبار في مواجهة الحاكم الظالم وفق درجات مترتبة، أي: تغيير المنكر بالقلب ثم باللسان، وفي الدرجة الثالثة باليد (جسديًّا)، حتى يصل الأمر للثورة واستخدام السلاح. إن الحاكم الظالم مرفوض، وحكمه غير شرعي، والطاعة لأوامره الآثمة محرمة، ونصرته بأي حال من الأحوال حرام إلا في رفع الأذى عن المظلوم[2].

والمثال الرئيسي لهذا التعليم هو الإمام الحسين بن علي (626-680)، حفيد النبي والإمام الشيعي الثالث الملقب بسيد الشهداء. استشهد الحسين في مجزرة كربلاء في عاشوراء (العاشر من محرم 61 هـ) مع 72 فردًا من أهله وأصحابه. تعتبر مراسم الحداد على الإمام الحسين وأصحابه في محرم كل عام من أكثر الطقوس الشيعية شعبيةً. كان لاستشهاد الإمام الحسين أثر عميق على المجتمع الشيعي بشكل عام وعلى السياسة الشيعية بشكل خاص. لقد كانت مصدر إلهام لحركات المقاومة المختلفة والثورات عبر تاريخ الشيعة[3]. أذكر مقولتين مشهورتين للإمام الحسين يعرفهما كل مسلم شيعي، هذه هي العناصر الحية لتعاليمه التي يمكننا اعتبارها أيضًا أحد أساسيات الفلسفة السياسية في الإسلام الشيعي.

---

(1) الرضي، **نهج البلاغة**، حكمت 165، 500؛ الحر العاملي، محمد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**. (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1994)، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب 11، حديث 7، 16: 15. وقريب منه في **صحيح البخاري**، المغازي 4340. **صحيح المسلم**، الإمارة 18: 1839 و18: 1.

(2) المنتظري، حسين علي نجف آبادي، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية** (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، 1988)، 1: 594-595.

(3) انظر إلى أيوب، محمود. **المعاناة التعويضية في الإسلام: دراسة الجوانب التعبدية لعاشوراء في الشيعة**:

Ayoub, Mahmoud. *Redemptive suffering in Islam: a study of the devotional aspects of Ashura in Twelver Shi'ism.* (New York: Mouton Publishers, 1978).

القول الأول هو رد فعله على نصيحة أخيه أبي القاسم محمد بن علي بن أبي طالب الحنفية (637-701): «يا أخي! والله! لو لم يكن في الدنيا ملجأ ولا مأوى، لما بايعت يزيد بن معاوية أبدًا... وأني لم أخرج أشرًا، ولا بطرًا، ولا مفسدًا، ولا ظالمًا، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب»[1]. يشير قول الحسين إلى الحق في عدم المبايعة، وخاصة لحاكم ظالم، سعيًا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واتباع نهج الرسول ﷺ.

أوضح الإمام الحسين قصده برواية ما سمعه مباشرة من جده: «يا أيها الناس، إن رسول الله ﷺ قال: من رأى سلطانًا جائرًا مستحلًّا لحرم الله ناكثًا لعهد الله، مخالفًا لسنة رسول الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغير عليه بقول ولا فعل كان حقًّا على الله أن يدخله مدخله [النار]. وقد علمتم أن هؤلاء القوم [موالو الطاغية] قد لزموا طاعة الشيطان، وتولوا عن طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفيئ، وأحلوا حرام الله، وحرموا حلاله»[2].

وفقًا للإمام الحسين، يجب أن يكون سعي كل مسلم هو اتباع النبي محمد ﷺ. تعتبر هذه الحكمة الذهبية واحدة من التعاليم الأساسية للإسلام الشيعي، لكن هذا الواجب الديني مشروط بالإمكانية والأثر، كما هو موصوف في الفقه الشيعي[3]، لكن للمجتمع السني وعلمائه قول آخر. لا يرى أبو حامد الغزالي، وهو من ابرز علماء اللاهوت والفقه السني

---

(1) ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد، **كتاب الفتوح**. (تحقيق علي شيري، بيروت: دار الأضواء، 1991). 5: 2.

(2) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك، تاريخ الطبري**. 7: 300؛ ابن الأثير، علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. (تحقيق أبو الفداء عبد الله بن القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، (1987). 3: 408).

(3) أبواب كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

جواز لعن يزيد بن معاوية (646–683) الخليفة الأموي الثاني، بسبب قتل الحسين، ولا يجوز أن تنسب إحدى الكبائر لمسلم دون التحقق![1] هاتان فلسفتان سياسيتان مختلفتان، إن فهم الفكر السياسي الشيعي مستحيل دون الأخذ بعين الاعتبار عقيدة العدالة وتبعاتها مثل الحق في الثورة ضد الحكام الظالمين، وهو ما تبلور في أقوال الحسين بن علي وتعاليمه. ليس هناك خلاف بين المجتمع الشيعي والعلماء حول هذه النقطة المحورية، وأستطيع القول بوضوح أن الفكر السياسي الشيعي من دون جوهر فكرة العدالة ومبادئ الحسين بن علي وتعاليمه لا معنى ولا أساس له.

3. الفكر السياسي الشيعي بعد غيبة الأئمة[2]

تسمى هذه الفترة بالغيبة الكبرى وبدأت في عام 941. امتدت لأحد عشر قرنًا حتى الوقت الحاضر وكانت مليئة بالتنوع في النظرية السياسية. يمكن تصنيف مقاربات علماء الشيعة في السياسة إلى خمس مراحل.

المرحلة الأولى: النظرية غير السياسية لـ «ولاية الفقهاء»

قبل الصفويين (941–1501)، كان الشغل الشاغل للشيعة هو حماية هويتهم وانتظار خروج الإمام المهدي من الغيبة لنشر العدل في جميع أنحاء العالم. وباعتبار الشيعة أقلية مختلفة ثقافيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، فقد

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، ربع المهلكات، كتاب آفات اللسان، (تحقيق عبد الرحيم بن حسين الحافظ العراقي، دار الكتاب العربي)، 9:19. لمزيد من التفسير السني حول هذه النقطة من منظر آخر، انظر ابن الجوزي، **الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد**. (تحقيق هيثم عبد السلام محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005). والتفتازاني سعد الدين. **شرح المقاصد**. (تحقيق عبد الرحمن عميرة، قم: الشريف الرضي، 1988). 5:31.

(2) يمكن العثور على المعلومات الموسعة لهذا القسم في هذا المقال: كديور، محسن. «الإسلام والدولة من منظور شيعي» في: العلمانية من منظور مقارن- الدين عبر السياقات السياسية، تحقيق جوناثان لورانس:

Kadivar, Mohsen. “Islam and the State from a Shi’ite Perspective” in Secularism in Comparative Perspective - Religion across Political Contexts, edited by Jonathan Laurence, Berlin: Springer, 2022 (forthcoming).

كانوا يتعرضون لضغط كبير من إدارات الحُكام السنة غير المتسامحين على الاطلاق. وضع الفقهاء الشيعة أول نظرية اجتماعية للشيعة في هذه القرون الستة للحفاظ على هويتهم باسم ولاية الفقهاء. من الواضح أن النظرية اقتصرت على مجالين من مجالات الشريعة: الفصل في المجتمع الشيعي وعلاقاته، بالإضافة إلى الأمور الحسبيّة الضرورية اجتماعيًّا[1]. بكلمات أخرى، إن ولاية الفقهاء في الأمور الحسبيّة لم يكن لها أي معنى سياسي ولم تكن نظرية للدولة في هذه الفترة.

المرحلة الثانية: ولاية الفقهاء على الشرعيات والنيابة المَلَكية للسلطان الشيعي في العرفيات

شكلت الحقبة الصفوية (1501–1736) في إيران نقطة تحول في الفكر السياسي الشيعي. فقد تغيرت عدة عوامل وكانت السلالة الحاكمة شيعية. تحول غالبية الإيرانيين من السنة إلى المذهب الشيعي في القرن السادس عشر، وأصبح الإسلام الشيعي دين الدولة في إيران منذ المملكة الصفوية. جاءت هذه السلالة الحاكمة إلى السلطة بقوة مسلحة وعينت الفقهاء الشيعة لوظائف دينية مختلفة. بسبب جودة الخدمات الدينية التي قدمها الملوك الصفويين، كان الفقهاء الشيعة يشككون في تصنيفهم على أنهم حكام ظالمون. حدث تحول جوهري من المثالية اليوتوبية التجريدية إلى نوع من البراغماتية السياسية. كانت النظرية السياسية السائدة في هذه الفترة هي ولاية الفقهاء في الشرعيات وملكية السلطان الشيعي (ذات الشوكة) في العرفيات. ورغم أن هذه النظرية طُبقت بالكامل ولم يرفضها الفقهاء، إلا أنها لم تذكر في كتب الفقه. كان المحدّث البارز في هذا العصر، محمد باقر المجلسي (1627–1699)، أول رجل دين شيعي طرح هذه النظرية

(1) انظر الشيخ الطوسي محمد بن الحسن. **النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1980). 299–300.

في كتبه[1]. كانت هذه نظرية مزدوجة تقوم على فرضية فصل الدين عن السياسة، وكذلك التعايش والاحترام المتبادل. كانت سلطة السلاطين تفوق سلطة الفقهاء في هذا العصر.

المرحلة الثالثة: الولاية العامة للفقهاء والنيابة المَلَكية للسلطان الشيعي

تعبّر المرحلة الثالثة عن الفترة الممتدة ما بين سقوط الصفويين عام 1736 حتى الحركة الدستورية في أوائل القرن العشرين. الخلاصة الرئيسية من هذه الفترة هي ازدياد السلطة الاجتماعية «العملية» للفقهاء، ما يعني بالضرورة اتساع نطاق سلطتهم «نظريًا» أيضًا، أي الانتقال من الأمور الحسبيّة (الشؤون الضرورية اجتماعيًا) أو الشرعيات إلى «المجال العام». في المرحلة الثالثة، تعتبر الولاية على الناس في المجال العام -نظريًا- هي واجبًا حصريًا للفقهاء، بحيث يمتلكون حق التدخل في شؤون الآخرين باعتباره أولوية دينية. كانت نظرية الولاية العامة للفقهاء في المجال العام هي السائدة في العصر القاجاري في القرن الثامن عشر، عندما زاد عدد الفقهاء الشيعة وتجاوزت صلاحياتهم سلطة السلاطين. كان الفقهاء هم من شرّعوا مَلَكيّة السلطان وأذنوا له بالجهاد[2]. بالإضافة إلى إدارة الشؤون الدينية، كانت إدارة الشؤون الدنيوية تجري بإذن الفقهاء وتحت إشرافهم. دافع كلٌّ من أحمد النراقي (1771-1829) في كتابه

---

(1) المجلسي، محمد باقر، **عين الحياة**، (تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم، أنوار الهدى، 2003)، 2: 282 و290-291؛ **وبحار الأنوار**، (بيروت: دار إحياء التراث الإسلامية، 1983)، 52: 237-238، و243.

(2) على سبيل المثال، **كاشف الغطاء**، جعفر بن خضر (1743-1812) المقيم في النجف في رحلته إلى إيران أعطى فتح علي شاه ملك قاجار الإذن الرسمي لجهاد الكفار، وتعبئة الجنود، وجمع الضرائب والزكاة من الناس لتنظيم جيشه. أصدر فتوى للجهاد في الحرب الأولى بين إيران وروسيا (1803-1813). كاشف الغطاء جعفر بن خضر. **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**. (قم: بوستان كتاب، 2001)، 4: 333.

عوائد الأيام[1] ومحمد حسن النجفي (1785–1849) في كتابه **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**[2] بقوة عن هذه النظرية. إن النظرية السياسية السائدة في هذه الفترة عمليًا هي «الولاية العامة للفقهاء والنيابة المَلَكيّة للسلطان الشيعي»، حيث تكون نيابة السلطان شكلية أكثر منها فعلية.

ومع ذلك، عارضَ الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري (1800–1864)، أشهر تلاميذ النراقي والذي تعتمد مؤلفاته في الفقه والأصول ككتب **للحوزات العلمية**، تفسير **أستاذه** للولاية العامة للفقيه في الشؤون العامة، معتبرًا أن الأدلة المتاحة لا تدعم فكرة أن دورهم تجاوز إصدار الفتاوى والولاية القضائية وإدارة الشؤون الشرعية.[3]

المرحلة الرابعة: شرعيّة الحكومة الدستوريّة من دون إذن الفقهاء

فرّقت المرحلة الرابعة، الدستورية الإيرانية 1891–1911، العلماء ما بين مؤيدين ومعارضين. من أشهر الفقهاء الذين رفضوا الدستورية على أنها أسلوب حكم غربي ومعادٍ للإسلام هو الشيخ فضل الله نوري (1843–1909) الذي كان يؤمن بولاية الفقيه في الشرعيات ومَلَكيّة السلطان في العرفيات. كان القادة الروحيون للحركة الدستورية هم المرجعيات الشيعية الإيرانية في النجف، ومن أشهرهم وأكثرهم نفوذًا الآخوند محمد كاظم الخراساني (1839–1911) الذي أعتبر كتابه **كفاية الأصول** مرجعًا للمدارس الدينية الشيعية العليا حتى الوقت الحاضر. كانت إحدى أفكاره المميزة استحالة «الدولة الإسلامية» في زمن الغَيْبة. ميز الخراساني بين الدولة الدستورية (المشروع Legitimate) والدولة الدينية/الإسلامية (المشروعة)، وأدان صراحةً الحكم المطلق للحكام

(1) النراقي، أحمد بن محمد مهدي. **عوائد الايام**. (بيروت، دار الهادي 2000) 2:93.

(2) النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام** (قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 2012)، 22: 677.

(3) الأنصاري، مرتضى، المكاسب، (قم، **مجمع الفكر الإسلامي**، 1999)، 3: 545-560.

غير المعصومين عن الخطأ باعتباره غير شرعي وغير إسلامي. بالنسبة للخراساني، فإن الشرط الأساسي لمشروعية الحكم هو العدل الذي يشكّل نتاج الوعي العام ومراقبة وتوزيع السلطة السياسية.

يقوم الفكر السياسي المُبتكَر للخراساني على الرفض المطلق لولاية الفقيه السياسية، انطلاقًا من ضرورة دفع الظلم وما أوجبه الشرع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لم يؤمن الخراساني بأي «حق إضافي» للفقهاء في المُلك العام ولم يقبل أن يكون الفقهاء الحكّام السياسيين للبلاد. كان يعتقد أن شرعية أي دور سياسي تشمل حكمًا محددًا زمنيًا لا يترأسه الفقهاء ولا يتطلب إذنهم. لا يوجد فرق قانوني بين الفقيه والشخص العادي في المجال العام (نهج المساواة). بكلمات أخرى، لا يشترط معرفة الفقه في إدارة البلاد وحكمها، لأن الفقه يختلف عن العلوم السياسية وشؤون الإدارة[1].

في أعماله اللاحقة والنهائية، روّج الخراساني وراجع فكرته حول أولوية الفقهاء في سياق الحسبية. ذكرت الفتاوى الشهيرة التي صدرت عنه وعن مرجعيتين شيعيتين أخريين في النجف: «باختصار، نعبّر عن الواجب الفعلي لجميع المسلمين بأن الشؤون الدنيوية والحسبية توكل إلى **عقلاء المسلمين وثقاة المؤمنين** في زمن الغَيْبة، وهو ما تبلور في فكرة البرلمان»[2]، حيث اعترف الخراساني بتمثيل المواطنين في البرلمان في شؤون الحسبية الموسعة بدلًا عن الفقهاء.

(1) محسن كديور، «الفكر السياسي للخراساني» في **مجموعة مقالات الأساس الفكري والاجتماعي لثورة الدستورية الأيرانية، ذكرى آية الله محمد كاظم الخراساني**، طهران، 29 ديسمبر 2003، اللجنة البحثية للاحتفال بمرور مأة عام على الثورة الدستورية، جامعة طهران، المحرر: عزارمة سنجاري، طهران: معهد البحوث والتنمية الإنسانية 2004، ص 215–259. (انديشه سياسى آخوند خراسانى در **مجموعه مقالات همايش بررسى مبناى فكرى واجتماعي مشروطيت ايران بزركداشت آيت‌الله محمدكاظم خراسانى**).

(2) كديور، محسن، فلسفة الخراساني السياسية: بيانات سياسية في أعمال أخوند ملا محمد كاظم الخراساني (سياست‌نامه خراسانى: قطعات سياسى در آثار آخوند ملامحمدكاظم خراسانى)، طهران، منشورات كوير، 2008، 215.

كان محمد حسين النائيني (1860–1936)، مفكرًا مهمًا أيضًا في هذا العصر، وأحد أكثر زملاء الخراساني تميزًا. كتب النائيني أهم كتاب ينادي بالدستورية من وجهة نظر شيعية، عنوانه «**تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**»[1]، ليمثل مظهرًا من مظاهر المذهب الشيعي في الفلسفة السياسية والقانون الدستوري. شكّلت هذه الحجج القائمة على الشريعة مبادئ الفلسفة السياسية الحديثة، وتطرقت لأفكار مثل سواسية الجميع أمام القانون، والحرية السياسية، وشرعية أصوات الأغلبية، وحقوق الإنسان، وضرورة المساءلة العامة للدولة، وسيادة القانون ومسؤولية الدولة أمام المواطنين[2].

أثارت نظرية الخراساني إعجاب طلابه واستمروا على دربه. كان أبرزهم عبد الكريم الحائري اليزدي (1859–1937)، مؤسس الحوزة العلمية في مدينة قم، وأستاذ الخميني والعديد من المرجعيات الشيعية أصحاب الأفكار المميزة. يستحيل أن يكون الإمام (الصادق أو المهدي) قد عين الفقهاء في ولاية الناس في زمن الغيبة، وهم أنفسهم عجزوا عن تنفيذها في وجودهم. لم يرفض الحائري اليزدي ثلاثة أنواع من ولاية الفقهاء فحسب، بل رفض أيضًا فكرة أن الفقهاء قد جرى تعيينهم للولاية القضائية من قبل الإمام السادس. فعلى حد تعبيره ليس على الفقهاء واجب إلا إصدار الفتاوى وتعليم أحكام الشريعة في الأمور الجائزة والمحرمة[3]. المرجعيات الشيعية الأخرى في هذه الفئة هم الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني (1878–1943)، والسيد محسن الحكيم (1889–1970).

---

(1) النائيني، ميرزا محمد حسين الغروي. **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة** (تقديم وشرح السيد محمود الطالقاني (طهران: شركت سهامى انتشار، 1954).

(2) كان النائيني يؤمن بولاية الفقيه في شؤون الحسبية والدولة الدستورية بإذن من الفقهاء. شرحت الفرق بين الخراساني والنائيني في مقالي عام 2004.

(3) محمد علي الأراكي، **رسالة ولاية الفقيه**، دروس عبد الكريم حائري يزدي، مقدمة وتحرير محسن كديور، موقع المحرر، شباط 2017.

المرحلة الخامسة: جمهورية إيران الإسلامية وما بعدها

كانت المرحلة الخامسة هي ولادة المذهب الشيعي السياسي وتأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية عام 1979 وما تلاها. يُعرف الفكر السائد باسم «الإسلام السياسي»، أو فيما بعد، نشأت الإسلاموية في جميع الأراضي الإسلامية تقريبًا في حقبة ما بعد الاستعمار. شخصيات هذه الحركة في الإسلام السني هي أبو الأعلى المودودي (1903–1979)، مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان، وحسن البنا (1906–1949)، مؤسس الإخوان المسلمين، وسيد قطب (1906–1966) المنظر البارز للإخوان المسلمين في مصر.

بعد هزيمة الدستورية والحكم البهلوي في إيران، اتحدت السلطات الشيعية للاعتراض على قرار الشاه [كلمة فارسية تعني المَلِك] بإلغاء حكم الشريعة في تشرين الثاني/نوفمبر 1962. وكان من بينهم ثلاثة من أكثر طلاب الحائري يزدي تميزًا؛ هم السيد محمد كاظم شريعتمداري (1906–1986)، والسيد محمد رضا كلبيكاني (1899–1993)، والسيد روح الله الموسوي الخميني (1902–1989). اشتهر الخميني لاعتراضه العلني على دكتاتورية بهلوي وقانون الاستسلام الأمريكي [capitulation]، واعتقل ونفي إلى تركيا أولاً في تشرين الثاني/نوفمبر 1964 ثم إلى العراق لمدة أربعة عشر عامًا.

في أوائل السبعينيات، بدأ شريعتمداري وكلبيكاني في قم والخميني في النجف بتعليم «ولاية الفقهاء». لقد فعلوا ذلك بشكل منفصل ولكن في آن واحد. وعلى عكس أستاذهم، أيدوا جميعًا الولاية العامة للفقهاء في المجال العام. كان علي شريعتي (1933–1977) والخميني أكثر الشخصيات تأثيراً في المذهب الشيعي السياسي في الستينيات والسبعينيات. عاد الخميني بنجاح إلى إيران في أوائل عام 1979 وأسس جمهورية إيران الإسلامية. كانت هناك ثلاث نقاط مُبتكرة في نظريته السياسية. **أولاً**، كان أول حاكم فقيه أو مَلِك فقيه (مقارنة بالملك الفيلسوف الأفلاطوني) في تاريخ المذهب الشيعي. كان النبي أو الإمام علي حكام عصرهم، وعليه يجب أن يكون الفقهاء حكامًا في زمن الغيبة باعتبارهم نوابًا أو خلفًا للإمام الغائب.

ثانيًا، وسّع الخميني الولاية العامة للفقهاء من الشأن العام إلى الولاية المطلقة. بعبارة أخرى، فإن سلطة الحاكم الفقيه لم تصبح مطابقة تمامًا لسلطة النبي والأئمة الاثني عشر فقط في حكمهم للمجال العام، بل لسلطة اللّه أيضًا[1]! وقد أوضح هذا المطلق فيما بعد قائلاً إن الأمر خارج عن أحكام الشريعة. وفقًا للخميني، تطلّب الحكم شرطين: معرفة الفقه بما في ذلك الوعي الزمني وتعقيد السياسة، وملكة العدالة النفسانية.

ثالثًا، كان الخميني أول سلطة شيعية دمجت مصلحة الإسلام أو النظام السياسي في الفقه. كان الاعتراف بمنفعة النظام السياسي هو الخطوة الأولى في علمنة الفقه الشيعي من قبل مؤسس الحكم الثيوقراطي.

يمكن تسمية النظرية السياسية النهائية للخميني بالجمهورية الإسلامية بولاية مطلقة للحاكم الفقيه. على الرغم من أن الحاكم الفقيه ملزم بمراعاة المصلحة العامة (والقائم بتمييز النفعية أو المصلحة هو نفسه)، إلا أنه غير مقيد بالشريعة الإسلامية (أحكام الشريعة الأولية والثانوية). يستطيع الفقيه أن يصدر أمرًا حكوميًا يُصنف أيضًا على أنه قانون إسلامي (حكم الشريعة). من الممكن مقارنة نظرية الخميني مع كتاب **اللفياثان** (1651) لتوماس هوبز. لقد وصفتُ في مكان آخر «تحول الجمهورية الإسلامية» إلى دولة إيران الإسلامية»[2].

---

(1) محسن كديور. «تلكم الأمور الأبعد! دائرة دائرة صلاحيات الوليّ الفقيه: هي نفس الصلاحيات الخاصة باللّه تبارك وتعالى» في كتاب **ولاية الفقيه: نقد نظرية الحكم في الفكر السياسي الشيعي**. ترجمة حسن الصراف. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2021. ص 193-216.

(2) «تحول الجمهورية الإسلامية إلى دولة إيران الإسلامية». المحاضرة السنوية **للجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط**، 7 ديسمبر 2021، لندن.

Transformation of ‘Islamic Republic’ to ‘Islamic State of Iran’. 2021 Annual Lecture of British Society for Middle Eastern Studies (BRISMES).

لم تكن نظرية آية اللّه الخميني السياسية أقلية مطلقة في تاريخ الفقه الشيعي فقط، ولكن أيضًا في الفقه الشيعي المعاصر. أذكر نظريات اثنين من طلابه المتميزين. **أولاً**، وافق أستاذي حسين علي المنتظري[1] في نظريته السياسية النهائية على مبدأ فصل السلطات بدلاً من تمركز السلطات في الحاكم الفقيه، وعلى انتخاب الحاكم بدلًا من تعيينه، وعلى سلطة الدولة المحدودة في الدستور المعمول به بدلًا من الولاية المطلقة، مؤكدًا ضرورة الإشراف على الفقهاء الأبرز كجزء من تشريع البرلمان، ورافضًا ولاية الفقيه السياسية. في نظرية منتظري النهائية، الدولة الإسلامية مقبولة فقط بموافقة المواطنين، وولاية الفقيه هي نموذج للحكم من بين النماذج الأخرى، لكنها ليست النموذج الوحيد[2].

ثانيًا، تحدث مهدي الحائري اليزدي (1923-1999)، الابن الأصغر لمؤسس مدرسة قم الدينية، على هذا النحو: المواطنون هم أصحاب الملكية المشاعة العامة. الحكومات هي ممثلة هؤلاء المُلّاك المشتركين وسلطاتها محدودة بالدستور ومطالب موكليهم (المواطنين). يقوم فكر الحائري اليزدي على مبدأ المُلكية المُشاعة كأساس للشرعية، وعلى مبدأ الديمقراطية التمثيلية والاعتراف بالإدارة والقيادة السياسية كمعرفة علمانية[3]. يمكنكم قراءة النظريات السياسية الشيعية المعاصرة الأخرى في كتابي الأول **نظريات الحكم في الفقه الشيعي: بحوث في ولاية الفقيه.**[4]

---

(1) كان المتحدث باسم مجلس خبراء الدستور عام 1979 وانتخب كزعيم ثان للجمهورية الإسلامية من قبل مجلس الخبراء في يوليو/تموز 1986. فَصَله الخميني بشكل غير قانوني قبل ثلاثة أشهر من وفاته. تم وضع منتظري تحت الإقامة الجبرية بعد أن انتقد هيمنة علماء الدين على الحكم في أكتوبر 1997.

(2) المنتظري نجف آبادي، حسين علي. **نظام الحكم الديني وحقوق الإنسان**. مراجعة وتحقيق صادق العبادى. طهران: سرائي، 2015.

(3) الحائري اليزدي، مهدي. حكمة وحكومة [حكمت وحكومت]. [لندن]، شادي، 1995.

(4) انظر كتابي نظريات الحكم في الفقه الشيعي: ولاية الفقيه. مع مقدمة رشا الأمير ولقمان سليم، بيروت: دار الجديد، 2000.

خاتمة: ملاحظات ختامية على الفكر السياسي الشيعي

لا يمكن إنكار تنوع الفكر السياسي لفقهاء الشيعة. إنه طيف واسع بين الولاية المطلقة للحاكم الفقيه - سلطة غير محدودة للحاكم الفقيه فوق أحكام الشريعة (الأولية والثانوية) وفوق الدستور- والدولة الدستورية بدون إذن الفقيه (وبدون التسمية لدولة إسلامية مستحيلة في زمن الغيبة). الأولى هي نظرية آية الله الخميني مؤسس جمهورية إيران الإسلامية، والأخيرة هي نظرية الأخوند الخراساني الأب الروحي للثورة الدستورية. كلاهما كانا من المرجعيات الشيعية المعروفة. ما سبب هذا التنوع الواسع؟ هل رسم النظرية السياسية جزء من (استنباط الأحكام الشرعية من القرآن والسنة مثل الأحكام الشرعية الأخرى)؟

هذه هي ملاحظاتي الأخيرة على الفكر السياسي الإسلامي بشكل عام وعلى الفكر السياسي الشيعي بشكل خاص[1]:

أ- إن توقع الأخلاقيات السياسية من التعاليم الإسلامية أو الشيعية هو توقع صحيح ومبرر.

ب- في دراسة مقارنة، تُعَد الأخلاقيات السياسية الإسلامية الشيعية أغنى الأخلاق السياسية. ومع ذلك، فإن تفعيل مضامينها يتطلب المزيد من الجهد العلمي.

ج- نظرًا للقيود الزمنية والمكانية المتأصلة في أنظمة الحكم القانونية والآليات والقرارات السياسية، فإن القانون الدستوري الديني أو العلوم السياسية الدينية مستحيلة وضارة. إن تعميم سياسات الإسلام المبكر كقواعد ثابتة وثابتة للشريعة الإسلامية أو العلوم السياسية الإسلامية هو نهج خاطئ تمامًا ويتعارض مع معايير علمية معينة.

---

(1) هذا هو ملخص محاضرتي الفارسية حول «**العلاقة بين الدين والسياسة**: ما لا يجب أن نتوقعه من الإسلام في السياسة»، (3 كانون الثاني/يناير 2021).

د- بإنكار الشريعة الإسلامية أو العلوم السياسية الإسلامية، يتم إقصاء الإسلام السياسي، والسياسة الإسلامية، والنظام السياسي الإسلامي، والدولة الإسلامية، والفقه السياسي، والولاية السياسية للفقيه، والرقابة على الفقيه، والجمهورية الإسلامية. بالطبع؛ إذا كان المرء يقصد بالسياسة الإسلامية «مراعاة الأخلاقيات السياسية الإسلامية»، فهذا مقبول.

هـ- إنكار الإسلام السياسي وارتباطاته لا يعني بالضرورة السلم السياسى والهدوء[1]، لأن إنكار الإسلام السياسي هو تحرير الإسلام من الاستغلال السياسي أو التسليح السياسي، وليس الترحيب بالتوسع السياسي. المسلمون أو المسلمون الشيعة، مثل غيرهم من الناس في «المجتمع المدني»، فاعلون سياسيًّا بهويتهم الدينية.

و. المسلمون الملتزمون بالمعايير الإسلامية، وخاصة الأخلاق السياسية الإسلامية، لديهم نزعة أقوى لمحاربة الظلم، ورعاية العدل، والوفاء بالالتزامات والعقود الاجتماعية.

الحمد للّه

(1) Political pacifism and quietism.

الفصل الثاني

الإسلام السياسي في إيران:
مآلات الثورة ومخاضات السلطة

قراءة في تجربة الإسلام السياسي الشيعي في الجمهورية الإسلاميّة في إيران

علي المعموري

دخلت تجربة نظام الحكم للجمهورية الإسلامية عقدها الخامس في إيران، وقد عبرت خلال العقود الأربعة محطات تأريخية مهمة بتحدياتها ومحاولات إعادة إنتاجها حسب قراءات لاهوتيّة سياسيّة مختلفة. وقد خاضت التجربة اختبارات عدة ساهمت في تغييرها نحو التعقيد وأحيانًا النضج، وهي ما زالت في طور المخاض تواجه تحديات جديدة لا يُعلم مصيرها بعد.

وتعرض هذه القراءة المختصرة المحطات الرئيسة في تنضيج هذه التجربة وتطويرها خلال عقودها الأربعة. وسيسبق ذلك خلفية تأريخية عن الإسلام السياسي في التراث الشيعي الإيراني.

خلفية تأريخية

يُعدُّ نظام الحكم مسألةً مؤجلةً في اللاهوت السياسيّ الشيعيّ؛ إذ ارتبط الأمر بوجود الإمام المعصوم وأحد الشؤون الرئيسة له؛ فأيُّ حكم دون أن يكون المعصوم على رأسه يعد حكمًا غير شرعي، وكل حاكم غيرٍ المعصوم فهو غاصب لهذا الحق الشرعي للمعصوم؛ وعليه كان دأب فقهاء الشيعة على التعامل مع السلطة من منطلق أمر واقع للحفاظ على مصالح الأمة، دون المحاولة للتبني والتصدي للحكم لا من قريب ولا من بعيد، حيث كانوا يتجنبون تسلّم مناصب حكومية من مختلف السلطات التي مرت على العالم الإسلامي، وقد أدى ذلك إلى ظهور نوع خاص من السياسة الشيعية التي لا يمكن تسميتها بالإسلام السياسي؛ لأنه لا يتبنى فكرة تسلّم الحكم،

ولا ينظر لنظام الحكم، ولكن رغم ذلك ليس صامتًا ومنعزلًا عن المشهد السياسيّ، بل يحاول أن يتخذ مواقف سياسية حسب الضرورات والمصالح الطارئة على أساس ثوابت عامة هي أقرب إلى الحكمة العملية وليس الأحكام الشرعية؛ وهذا ما نظّر له الشيخ محمد مهدي الحائري اليزدي، حفيد مؤسس حوزة قم الإيرانية في كتابه «الحكمة والحكومة».

ومع ظهور الحكم الصفوي في إيران، ظهرت حاجيات جديدة في حقل اللاهوت السياسي الشيعي، أدت إلى تطوير الفكر السياسي الشيعي من المرحلة السابقة إلى مرحلة التبنّي والتصدي، وتعدّ هذه الحقبة هي المدة الزمنية الأولى لولادة الإسلام السياسي الشيعي.

انحدرت الأسرة الصفوية من خلفية صوفيّة سنيّة، مشابهةً جدًّا لخلفية آل عثمان في الخلافة العثمانيّة، ولكن الخلاف ظهر بينهما من منطلق الصراع السياسي على حكم الممالك الإسلاميّة. كانت تمتلك الأسرة الصفوية مراكز صوفية ذات أتباع كثيرين في شمال غرب إيران، واستطاع الشاه إسماعيل بن سلطان حيدر بن شيخ جنيد استخدام هذه القاعدة الجماهيريّة الواسعة لتأسيس حكم في هذه المنطقة، توسّع لاحقًا ليشمل جميع مناطق إيران الحالية مضافًا إلى مناطق من آسيا الوسطى والقوفاز ومدّة من الزمن العراق أيضًا.

كان الشاه إسماعيل يواجه تحديًا كبيرًا في منافسته مع العثمانيين حيث كانوا يطمحون للاستيلاء على جميع العالم الإسلامي، وقد توجهوا أخيرًا لتبني فكرة الخلافة الإسلامية، بارزين أنفسهم حُكّامًا شرعيين حصريين للعالم الإسلامي، متحدّين أي حاكم آخر في هذه المنطقة من العالم.

وقد أدّى ذلك إلى توجّه الشاه إسماعيل نحو المذهب الشيعي بنحوٍ علنيّ وتبنيه مذهبًا رسميًّا لمملكته المؤسسة حديثًا؛ وذلك من أجل خلقٍ

شرعيّة لنظامه على أساس مستقل من منظومة اللاهوت السني القائمة على أساس فكرة الخلافة المتبناة فعلًا من قبل العثمانيين؛ ومن هذا المنطلق اتجه سلاطينُ الصفوية نحو فقهاء الشيعة والتمسوا منهم المجيء إلى عاصمتهم قزوين ومن ثم أصفهان؛ لإعطاء شرعية لنظام الحكم الصفوي على أساس المذهب الشيعي؛ لينتهي أخيرًا إلى تأسيس شراكة بين السلطان والفقيه على طراز الشراكة القائمة بين السلطان العثمانيّ والفقيه الحنفيّ.

وبعد ما اصطدم سلاطين الصفويّة بمبدأ الرفض للتصدي السياسي لدى فقهاء الشيعة في العراق بزعامة الشيخ إبراهيم القطيفي الذي رفض دعوة الشاه طهماسب ابن الشاه إسماعيل، توجهوا نحو فقهاء جبل عامل المضطهدين تحت ضغوط سياسية ودينية وقد رأوا في دعوة الصفويين خلاصًا لهم؛ مما أخذ بهم إلى الهجرة الجماعية نحو إيران ليكونوا أول مؤسسين للتعاون بين السلطان والفقيه. وعلى الرغم من التحديات العدة التي حصلت خلال هذا التأريخ من الصراع على الشرعية والسلطة، حيث كان يرى أيًّا من الطرفين هو الأساس والآخر المكمل؛ وقد أدى ذلك إلى فترات من الخلاف والتراجع لطرف لصالح الآخر، مثل ما حصل فيما بين الشيخ علي الكركي والشاه طهماسب من خلافات أدت إلى مقتل الشيخ حسب رواية الخوانساري في روضات الجنات، وفيما حصل بين ناصر الدين الشاه والميرزا الشيرازي في قضية التنباك، وفيما حصل من خلاف كبير في عهد الثورة الدستورية وغير ذلك من الأمثلة، ولكن كانت الشراكة والتعاون تمضي بانسيابيّة بين الطرفين بنحو عام.

ومع توجه النظام البهلويّ نحو العلمانية، فقد انقلبت موازين السلطة؛ مما أدت إلى إبعاد الفقهاء من المجال العام بشكل كبير، مهّدت الأرضية إلى تطوير فكرة ولاية الفقيه المطلقة دون أي شراكة مع السلطان. وقد ساعد على ذلك الفضاء السياسي العام في المنطقة ذات التوجه الثوري اليساري من جانب وذات منطلقات الصحوة الإسلامية من جانب آخر؛ مما عمل على

تطوير الفكرة وانتقالها من التنظير إلى التنفيذ بنحو سريع ولافت للنظر.

نوستولوجيا الحكم الإسلامي

لم تحدث الثورة الإسلامية في إيران والنظام الذي خلّفها بطريقة الصدفة، بل سبقتها حركات اجتماعيّة وسياسيّة تبحث عن حلم جماعي، وسط تقلبات الهوية الجماعية الضائعة بين التراث والحداثة. وكانت للتجربة غير الناجحة لتطبيق نظام حكم حديث وظهور ديكتاتورية وشموليّة في البلد، دور كبير في صناعة الحلم الجماعي لاستعادة نظام حكم ديني على أساس ميثولوجي، مستوحاة من قصص وروايات الحكم الإسلامي الأول في عهد النبي محمد والإمام علي بوصفه نظام حكم عادل يمكنه أن يقدم الحلول الناجعة النهائيّة لمسألة الحكم الرشيد للمجتمعات البشرية.

ولم تكن إيران مختلفة من الوضع العام في المنطقة من حيث الخوض في تجارب استعادة الهوية التاريخية والمقاومة أمام محاولات تطبيق أنظمة غربية لم تنجح في معظم حالاتها، وسط شعور اجتماعي واسع بأنها غير ملائمة للمجتمعات الإسلامية متزامنًا مع شعور واسع بالهزيمة أمام الغرب، وأن هناك شيء ما عظيم في عصر ذهبي من تاريخ المنطقة يمكن استعادته وهو مفتاح خلاص الأمة بل العالم الإنساني بأكمله.

وقد كان العالم الغربي أيضًا يخوض تجارب حكم عدة شملت أنواعًا مختلفة من الأنظمة الليبرالية والشيوعية والفاشية. ولكن الفرق الكبير بين العالمين هو أن تجارب الأنظمة الغربية كانت نحو الأمام، بحثًا عن شيءٍ جديد يمكنه تقديم الحلول لمسألة الحكم، ولكن تجارب المنطقة كانت معظمها تنظر نحو الماضي لاستعادته في الحاضر، على أساس نوستولوجي دون دراسة الواقع الحاضر وتحدياته وخصوصياته المختلفة بالنسبة للماضي.

وهذا ما يجعل تجربة نظام الحكم الإسلامي في إيران يندرج تحت

عنوان الحركات الأصولية الأخرى في العالم الإسلامي التي كلها تبحث عن سلفٍ نقيّ يجب العودة إليه لإنقاذ الحاضر المزري. ولو أنها اختلفت في تحديد هذا السلف، وكيفية استعادته، ولكنها اتفقت في أساس ضرورة العودة إليه. كما أنها اختلفت في إمكانية مزج الأنموذج التأريخي بأشياء من الحداثة الغربية، فقد اكتفت بعضها بقسم من التكنولوجيا فقط، وقد توسعت بعضها إلى مزج مفاهيم سياسية وعناصر من نظام الحكم أيضًا.

ومن هنا ظهرت فكرة المزج بين النظام الجمهوري ذي الطابع الغربي والحكم الإسلامي المرتبط بالهوية التأريخية والنوستولوجيا الجماعيّة للمجتمع الإيراني؛ لكي يمثل القسم الأول إرادة الجماهير ويضمن ديمقراطية الحكم، بينما يمثل القسم الثاني إسلامية الحكم واعتماده الأصول الدينية المتبناة في عهد النبي محمد ﷺ والإمام علي عليه السلام والنصوص الدينيّة المرتبطة بالحكم في اللاهوت والفقه الشيعيين.

وقد كوّن ذلك إشكالية أساسية في نظام الحكم في إيران، حيث الجمع بين الشأنين الديمقراطي والإسلامي لم يكن ممكنًا في كثير من الحالات؛ مما خلق نوعًا من التناقض بين هذا وذاك في داخل النظام الإسلامي نفسه. وانخرطت معظم تجارب نقد الذات في نظام الحكم الإسلامي بمعالجة تناقضات الشأنين الديمقراطي والإسلامي، وسنتناول أهم محطاتها لاحقًا.

جمهورية المسلمين أو الجمهورية الإسلامية

قد ظهرت أول محاولات نقد التجربة من الداخل لدى حزب نهضة حرية إيران، وقد أدت القيادات الرئيسة لثلاثة دورًا بارزًا في ذلك، وهم: آية اللّه السيد محمود الطالقاني، والدكتور يد اللّه السحابي، والمهندس مهدي بازركان الذي كان أول من يتسنم منصب رئاسة الوزراء في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية. وكانت الفكرة الأساسيّة لدى هذا التيار

تركز على الفصل بين مصطلحين رئيسيين، هما: «الجمهورية الإسلامية» و«جمهورية المسلمين»؛ فالأول يعني أن النظام السياسي بكل تفاصيله المؤسساتية والتشريعية، يحصل على هوية إسلامية مما يؤكد على ضرورة تطبيق الأحكام الإسلامية في نظام الحكم، وأن يكون هناك عنصر أساس في نظام الحكم يمثل الجانب الإسلامي، ويضمن بقاءه والحفاظ عليه، على الرغم من كل التقلبات والتغيّرات السياسية التي ربما تحدث خلال الفترات الانتخابية المختلفة؛ وعليه، ظهرت فكرة ولاية الفقيه، وهي الشخصية الممثلة للجانب الإسلاميّ في النظام الجديد وضامن لبقائه والحفاظ على هويته الدينية واستمراره. ونشأ من ذلك عدة مؤسسات امتدادًا لهذا العنصر منها: مجلس صيانة الدستور الذي يحضر فيه ستة فقهاء يشرفون على جميع التشريعات ولهم حق النقض في كلها، ومجلس الخبراء الذي يحضر فيه 88 مجتهدًا (فقيه صاحب رأي في مجال الشريعة الإسلامية)، ومختص باختيار ولي الفقيه، وإن السلطة القضائية يجب أن يرأسه فقيه معين من قبل ولي الفقيه نفسه، وعدة من المؤسسات الأخرى في معظم مفاصل الدولة قد تم وضعها امتدادًا لعنصر الإسلاموي في النظام الحكم الجديد. وأما الثاني الذي كان ينادي به أتباع حركة نهضة حريّة إيران، يدعو إلى أن يكون النظام ذات هوية ديمقراطية واحدة موحدة، ولكن إيجاد ضمانات لأن يكون النظام ممثلًا لمعتقدات وثقافة عامة الشعب الإيراني. وابتنت هذه النظرية على أساس الاعتقاد بأن العملية الديمقراطية في مجتمع ذي أغلبية مسلمة سينتج بشكل طبيعي هويّة إسلاميّة لنظام الحكم وتشريعاته، ولكن لا يعني هذا أن نظام الحكم يجب أن يتبنى الشريعة الإسلامية مسبقًا ويفرضها على الشعب. ومن هذا المنطلق كان لقادة هذا التيار رأي معارض لفكرة «ولاية الفقيه المطلقة» وجعلها في الدستور الجديد في إيران، وكان السيد الطالقاني من المنطلق نفسه يعارض فرض الحجاب على النساء. ولكن لم يحظَ هذا التيار بفرصة للمضي بمشروعة؛ بسبب هيمنة التيار المطالب بأسلمة النظام نفسه، ولاسيما بعد ما نجح

التيار الغالب بإجراء استفتاء عام أنتج التصويت بالأغلبية المطلقة لصالح «الجمهورية الإسلامية» كأساس وإطار عام لنظام الحكم الجديد، ما فرض على مجلس خبراء الدستور أن يضعوا الدستور على وفق ذلك.

الجمهورية أولًا أو الإسلامية أولًا؟

لقد ظهرت محاولة ثانية في خضم التنافس المحتدم بين التيار الإصلاحي ومنافسه الأصولي في أجواء فوز المرشح الإصلاحي السيد محمد خاتمي عام 1997. وكان التيار الإصلاحي يبحث آنذاك عن حل تسوية مع النظام الإسلامي؛ بحيث يتم الحفاظ على العناصر الممثلة للبعد الإسلاموي في تركيبة نظام الحكم، ولكن يتم تكييفها مع البعد الجمهوري للنظام، بحيث يحافظ النظام على هويته الديمقراطية كأساس وأولوية وإطار عام للحكم. وقد طرح خاتمي فكرة «المجتمع المدني» كأساس للإصلاح السياسي في فترة حكمه، منوّهًا إلى ضرورة تقويم الأسس المدنية للنظام في مقابل الأسس الدينيّة، ضمن مشروع إصلاح سياسي تبنّاه وحاول المضي في تنفيذه خلال سنوات حكمه الثمان، ولكنه اصطدم بممانعة كبيرة من المؤسسات والتيارات الموالية للمخيم الأصولي في إيران. وقد اتصفت فكرة خاتمي بالغموض تارةً والالتباس تارةً أخرى إثر الضغوط المفروضة عليه، أو ربما عدم وضوح الفكرة لديه. فقد قصد أحيانًا منها التأكيد على العقد الاجتماعي بالمنظور السائد في النظريات السياسيّة التقليدية، وفكر جان جاك روسو على وجه التحديد. ومن هذا المنطلق كان يشير ويركز في كتاباته وخطاباته على الكتاب الشهير للميرزا النائيني، المعروف بتنبيه الأمة وتنزيه الملّة، الذي يعد من المحاولات البارزة والمهمة في التراث الشيعي لتقييد النظام الشمولي ووضع أسس لنظام يمثل إرادة الشعب بنحو عام عبر توافق يتم تفسيره في الفقه الإسلامي ضمن مفهوم الوكالة من قبل الشعب إلى الحاكم لإدارة أمور البلد. وفي اختيار مفهوم الوكالة دلالة واضحة في المعارضة لمفهوم الولاية ولاسيما

بإطاره المطلق المتبنى في نظام الجمهورية الإسلامية. وكان يدعو أحيانًا إلى اتخاذ مسار الليبرالية في النظام السياسي بتأكيده على المؤسسات المدنية لنظام الحكم، والاعتماد على رأي الشعب في القرارات السيادية، وضرورة تمثيل هذا الرأي عبر المؤسسات النقابية والأحزاب السياسية، وغيرها من مكونات المجتمع المدني بالمعنى السائد في العلوم السياسية الذي يشير إلى الحلقة الوسيطة من المؤسسات بين قاطبة الشعب والدولة. وقد حاول أحيانًا إعطاء المفهوم طابعًا دينيًّا باستخدامه مفهوم «مدينة النبي»، مؤكدًا أن نظام الحكم السليم يجب أن يقتدي بنظام الحكم للنبي محمد ﷺ في المدينة، حيث تأسس على أساس البيعة والشورى محاولًا تفسيرهما بنحو ينطبق مع آليات الأنظمة الديمقراطية الجديدة من انتخابات واستفتاءات شعبية.

وقد أخذت هذه الأفكار إبّان رئاسة السيد خاتمي أبعادًا تفصيلية أخرى، حيث طرح الشيخ محسن كديور وهو من رجال الدين المؤيدين للتيار الإصلاحي، ضرورة تحديد فترة حكم ولي الفقيه؛ لتكون ضمن دورات تجري بانتظام، مثله مثل رئاسة الجمهورية في البلاد، وذلك تجنبًا من انجرار المؤسسة نحو التفرد بالرأي، وسيطرة شخص أو تيار محدد على أعلى رأس هرم السلطة في البلد. وطرح منظرون آخرون من مؤيدي خاتمي أفكارًا أخرى لتحديد سلطة مجلس صيانة الدستور، والمؤسسات الأخرى التي تعد امتدادًا للخط الإسلاموي في نظام الحكم الإسلامي في إيران، لصالح الجمهوروية، ولكنها لم تنجح بسبب قوة التيار المعارض لها.

نقد إسلامية الحكم من منظور علماني

وقد أدت تجربة خاتمي التصالحيّة -التي لم تنجح بأهدافها- إلى ارتفاع مستوى التوقعات في الأوساط الإصلاحيّة، مؤديًا إيّاها إلى الذهاب لمستويات أعلى من النقد للنظام الإسلامي، مطالبةً بمستوىً أعلى من

العلمانيّة في نظام الحكم. وقد ظهرت تجارب مهمة في اللاهوت السياسي بهذه الحقبة؛ لنقد الجانب الإسلامي في نظام الحكم، معتبرةً أنه لا بد من علمنة النظام السياسي بنحو كامل. وربما أهم تلك المحاولات النظرية هي لرجل الدين الإصلاحي الشيخ محمد شبستري، الذي طرح في كتابه «الإيمان والحرية» أن مفهوم الإيمان يناقض تمامًا أسلمة الحكم؛ وذلك من منطلق أن الإيمان يعتمد على أساس الإرادة الحرة، حيث إن الإيمان لا يمكن أن يكون فضيلة إلا في حال تمكّن الشخص من اختيار الفعل من عدمه، ومن ثم حين يختار الفعل الإيماني فقد تتكون عنده فضيلة دينية، وأما إذا كان مجبرًا على اختيار الفعل الإيماني فلا تكون له أي فضيلة إطلاقًا. وأما الدولة من جهة أخرى فهي تعتمد القسر في فرض قوانينها وقواعدها على الاجتماع، وهي الجهة الوحيدة المخولة باستخدام ما يسمى بالعنف المشروع؛ وعليه؛ إذا أتيت بالتعاليم الدينية وحولتها إلى قوانين دولة، فسوف تكون بطبيعة الحال ذات طابع قسريّ؛ وهذا يناقض طبيعتها الإيمانية المبنيّة على أساس الإرادة الحرة. ويقترب شبستري هنا من نظرية المفكر والباحث السوداني عبد الله النعيم في كتابه «لماذا المسلمون يحتاجون إلى دولة علمانية»، حيث يستدل أن المسلم يمكنه أن يمارس إيمانه بحريّة في ظل النظام العلماني فقط، حيث يوفر له هذا النظام الحرية المطلقة لاختيار الفعل الإيماني، ولكن المؤمن في ظل النظام الديني سيواجه بالتأكيد تحديات لتجربته الإيمانيه وتقييدات، حيث تفقد إيمانه القيمة الأساسية وهي الحرية في الاختيار وأيضًا سيواجه تقييدات حيث هناك اجتهادات مختلفة، وليس بالضرورة اجتهاد الدولة تطابق اجتهاد الأفراد المؤمنين التابعين لها.

ما يظهر مما سبق ذكره أن تجربة الإسلام السياسي الشيعي على الرغم من استمرارها أربعة عقود في نظام الحكم، وما سبقها من جهود تنظيريّة وحركية سابقة، فقد مرّت بمراحل نقدية أساسية ومهمة، أصابت

جوهر وجودها السياسي؛ مما ينبئ باستمرارية التطورات والتغييرات في مساراته العامة، والزمن كفيل بإثبات ما إذا يمكن لهذه التجربة البقاء أو الاضمحلال أمام النقود والاعتراضات، ولكن ما يمكن الجزم به هو أن هذه التجربة عليها التكيف والتعايش مع البيئة السياسية والمجتمعية الجديدة للعالم الحديث؛ لكي تضمن بقاءها، ولاسيما أنها قد مرت خلال سنوات تحققها بتطورات وتغييرات كبيرة فرضه عليها الواقع الاجتماعي والسياسي قسرًا.

الحوزات الدينية والتعليم الديني الشيعي
من تراث الاستقلالية إلى التبعية السياسية

ساري حنفي

تُعتبر الحوزات الدينيّة أهم المؤسسات التعليمية التي يتدرب بها خطباء الجوامع الشيعة وكذلك للتعليم الديني للخاصة ولعموم المؤمنين الشيعة.[1] في هذه الورقة سأقوم بتوصيف هذه الحوزات ومناهجها مع التركيز على تفاعل المواد الشرعية مع الفلسفة وعلوم الاجتماع، وكيف تطورت استقلاليتها وعلاقتها الحاليّة مع الجمهورية الإسلاميّة في إيران، بين جدلية المركزيّة واللامركزيّة.

أولًا. تطوّر الحوزات: جدلية المركزية واللامركزية

تاريخيًّا اتسمت الحوزات بعراقتها، كما هي المدارس القرآنية، وباستقلالية نسبيّة عن المؤسسة السياسية. وتعتبر الحوزة العلمية النجفية هي العاصمة العلمية الدينية التاريخية للنظام الاجتماعي الديني الشيعي العالمي، منذ (1000) عام تقريبًا؛ فقد أخذت موقعها هذا بعد العام 1038 على يد زعيم الشيعةً في وقته الشيخ محمد بن الحسن الطوسي المعروف بشيخ الطائفة[2]. وكانت تاريخيًّا منارة لجميع طالبي العلم في العالم والمنتمين للطائفة الشيعية. وحسب علي المؤمن، فقد كانٍ عدد منتسبي حوزة النجف يبلغ في العام 1967حوالي (16) ألف طالب وأُستاذ،

---

(1) وفقاً لفراس الناصر (2022)، يقدر عدد الطائفة الشيعية من 150-200 مليون شخص حول العالم، أي ما يقدر بنحو 10 – 13% من إجمالي عدد المسلمين في العالم.
https://www.aljazeera.net/news/politics/2022/4/21.

(2) المؤمن، علي (2021) «الحوزة العلمية الشيعية بين النجف وقم». 4 آب 2021. الشفق.
https://shafaq.com/ar/

وانخفض هذا العدد إلى (500) فقط في العام 1991، بسبب قمع نظام البعث في العراق لها، ليعود العدد بالارتفاع بعد التخلص من هذا النظام ليصل في العام 2020، حوالي (15) ألف طالب وأُستاذ.

أما ثاني أقدم حوزة فهي الحوزة العلميّة في قُم في إيران والتي تعود جذورها إلى القرن التاسع الميلادي في عهد مرجعية زعيم الشيعة في وقته الشيخ محمد بن علي بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق[1]. وبلغ عدد منتسبي الحوزة العلمية في قم في العام 2020 حوالي (140) ألف طالب و(10) آلاف أُستاذ تقريبًا. كما بلغ عدد المجتهدين فيها وحدها حوالي (250) مجتهدًا أو ممن يرى في نفسه ملكة الاجتهاد، بينهم ما يقرب من (100) مجتهد يدرِّسون البحث الخارج (الدراسات العليا)؛ أي أنّ هناك (100) صف للبحث الخارج تقريبًا في قُم وحدها. ومن بين الأجانب الـ (350) ألف الذين يسكنون في قم، هناك (50) ألف شخص ينتسبون إلى الحوزة العلمية. وإضافة إلى الحوزة العلمية في قم؛ هناك ثلاث حوزات علمية كبيرة في مشهد وأصفهان وطهران، يصل عدد منتسبيها إلى (90) ألف طالب وأُستاذ. وكذلك توجد (650) حوزة متوسطة وصغيرة، تضم (2000) مدرسة دينية في (650) مدينة إيرانية، يبلغ عدد منتسبيها (60) ألف شخص. وهناك حوالي (30) صفاً للبحث الخارج في حوزات مشهد وطهران وأصفهان والأهواز وشيراز وتبريز. وبذلك يصل العدد الإجمالي لمنتسبي الحوزات العلميّة الإيرانيّة، بما فيها حوزة قم، ما يقرب من (300) ألف طالب وأُستاذ[2].

أما في لبنان، فقد برزت الحوزة العلمية في جبل عامل بلبنان مع مرجعية الشيخ محمد بن مكي العاملي (1385) المعروف بالشهيد الأول.

---

(1) آل قاسم، عدنان فرحان (2016)، «تاريخ الحوزات العلمية عند الشيعة الإمامية»، ج6. بيروت: دار السلام.

(2) (2021 المؤمن).

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، شهد جبل عامل نهضةً علميةً انعكست على المدرسة الدينية من خلال تطوير أساليب التدريس وطرق التفكير. وقد أُنشِئت 15 مدرسةً في جنوب لبنان فقط، حيث يمكن للطالب المستطيع بعد الانتهاء من المراحل الدراسية الأولى أن يذهب إلى العراق لمتابعة دراساته العليا في حوزات النجف الأشرف. وقد تخرَّج في النجف الأشرف كبار العلماء اللبنانيين الذين عرفوا شهرة عربية وإسلامية. وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام 1979، تصاعدت الصحوة الإسلامية لدى شيعة لبنان، التي أسَّسها الإمام موسى الصدر منذ ستينيات القرن العشرين. ومنذ منتصف الثمانينيات جرى تأسيس عدد جديد من الحوزات الدينية، أبرزها: حوزة الرسول الأكرم في حارة حريك برعاية إيرانية، والمعهد الشرعي الإسلامي برعاية العلَّامة محمد حسين فضل الله، وغيرهما من الحوزات. ويمكن للمتخرجين إكمال تعليمهم في مدينة قُم أو الالتحاق بجامعة المصطفى الإيرانية.(1) ويبلغ عدد الحوزات اليوم في لبنان بحدود الثلاثين حوزة منها الصغيرة ومنها الكبيرة.(2)

لقد خرجت الحوزات الكثير من خطباء الجمعة، ولكن لا تتوافر لدينا معلومات إحصائية دقيقة. وتخرَّج بعضهم في العراق أو في مدينة قم في إيران، وتخرج آخرون في لبنان في الدراسات الدينية في الجامعات (وأحيانًا دراسات القانون أو العلوم الأساسية). والذين يتدرب في الحوزات الدينيّة فلأغلبيتهم العظمى شهادة البكالوريوس، وذلك يعود إلى الاتفاقات المبرمة بين الحوزات في لبنان والجامعات، مثل الجامعة الإسلامية في لبنان؛ ومن ثَمَّ يحصل طلاب الحوزة على شهادة البكالوريوس في الدراسات الإسلامية. وكما أشرنا، فإن الحوزات مؤسساتٌ مهمَّة جدًّا في تخريج الخطباء.

---

(1) لمزيد من التفاصيل، انظر إلى هيثم مزاحم (2018) «الحوزات الشيعيّة في لبنان تتأرجح بين المنهجَّين التقليدي والأكاديمي»، على الرابط: https://cutt.us/uUM1F - Kassem 2018

(2) Kassem, Ali. 2018. “The Modernization of the Hawza? Lebanon as a Case Study.” Contemporary Arab Affairs 11 (4): 83–110.

تاريخيًّا، الأمور الماليّة المتعلِّقة بالحوزات مستقلةٌ عن الدولة، فنظام الخُمس يوفر لهم دخلًا مباشرًا، كما أن الحوزات الدينية مستقلةٌ أيضًا، على الرغم من علاقتها القوية بالمراجع الدينية في إيران (مباشرة أو من خلال حزب الله) في المقام الأول، ومن ثَمَّ العراق. يُضاف إلى ذلك أن المشايخ الشيعة يحصلون على تمويلٍ من التعليم الخاص والكتابة والظهور الإعلامي.

ثانيًا. المناهج

وفقًا لمتحدة[1]، يتهيكل التعليم في المدارس الدينية الشيعية تاريخيًا على الشكل التالي: يبدأ كل طالب بـ «المقدمات» حيث يتم تناول اللغة العربية والمنطق واللاهوت. بعد هذه الفترة، ينتقل الطلاب إلى «سطوح»، حيث يتعلمون دليلاً عمليًا في القانون صادر عن أحد المراجع الشيعية المشهورين في عصرهم، ويكملهم بعدد من كتب الفقه. يبدأ الطلاب بعد ذلك في أخذ أصول الفقه، وهي الفرضيات التي يقوم عليها تكوين الآراء القانونيّة الدينيّة. الحساب وكذلك نظام نقل الأحاديث مغطاة أيضًا في هذه المرحلة. بالإضافة إلى ذلك، يتم تخصيص وقت كبير للفلسفة. أخيرًا، يدخل الطلاب مرحلة «البحث الخارجي»، حيث تتم مناقشة موضوع معين ومناقشته حججه والحجج المضادة بشكل منهجي من قبل الحلقة الدراسية. في هذا النظام الدراسي الحوزوي يطوي الطالب الكفوء إذًا مستويات عدة ليصل في نهاية المطاف إلى مرحلة الاجتهاد. وتستمر هذه المراحل الثلاثة بين ثمانٍ وتسع سنوات، غالبًا ما تبدأ بحدود الساعة التاسعة حتى الحادي عشر صباحًا، بحيث تمكن الطلاب من متابعة شؤون حياتهم الأخرى بما فيها كونهم طلاب جامعات يدرسون الاختصاصات العلمية.

(1) Mottahedeh, R. 2016. “The Najaf Ḥawzah Curriculum”. Journal of the Royal Asiatic Society 26: 51–341.

تاريخيًا، كان الطلاب يجلسون في حلقة مع أستاذهم ولكن الآن أغلب الحوزات الكبيرة تستخدم المقاعد كما هي عليه المدارس والجامعات الحديثة.

من بحث ماجستير قام به علي قاسم وقمت بالإشراف عليه والمشاركة في المقابلات في الحوزات، وجدنا في بعض الحوزات الكبيرة تدريس لبعض مواد مقرَّرة غير الشرعية وأقربَ إلى العلوم الإنسانية (تاريخ، جغرافيا، فلسفة، لغات، أخلاق) منها إلى العلوم الاجتماعية. ولكن نسبها محدودة وهي لأقل مما وجدناه في كليات الشريعة في الجامعات اللبنانية.[1] ولكن لا يعني هذا على الإطلاق التفاعلُ بين هذه العلوم ودعم العلوم الإنسانية والاجتماعية للفكر النقدي الكفيل بتطوير فقه الواقع باستخدام مناهج العلوم الاجتماعية ونظرياتها وتقنياتها البحثية، وهي نتيجة توصَّل لها أيضًا المرحوم عبد الغني عماد[2]. وإذا قارنت بين مقابلاتي في الحوزات الدينية الشيعية والجامعات السُّنية، فمن الملاحظ وعي الأولى بأهمية العلوم الاجتماعية، حيث سُئلت عن المناهج والكتب المدخلية لهذه العلوم أكثر من الثانية.

وهذا اتجاه عام ليس فقط في لبنان ولكن في دول أخرى كإيران. تبيِّن سارة شريعتي أن حوزات مدينة قُم قد أبقت على الفلسفة بينما حذفت علوم الاجتماع والنفس والسياسة من مناهجها حتى عام 2013 عندما فُتح فرع جديد سُمي بعلم الاجتماع الإسلامي[3]. وكل ذلك على

(1) وتختلف نسبة تدريس هذه المواد: ففي حين لا تُدرّس جامعة بيروت الإسلامية أيَّ مواد في العلوم الاجتماعية، تُدرس كلية الإمام الأوزاعي 12 مادةً في العلوم الإنسانية والاجتماعية من أصل 40 مادة مطلوبة. وفي المقابل، تُدرس كلية الدعوة في سنواتها الأربع تسعَ مواد في العلوم الاجتماعية من أصل 65 مادةً.

(2) عماد، عبد الغني. 2019. «حراس الدين في مجتمع متنوع: التعليم الديني وتدريس الشريعة في لبنان». بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

(3) مقابلة معها في كانون الثاني/يناير 2013.

الرغم من أن الثورة الإيرانية قد اضطرت للتعامل مع قضايا معقدة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والتي يلعب فيها رجال الدين دورًا رئيسيًّا. يكفي أن نحلل سيميائيًّا الوجود الكثيف للعباءات في البرلمان الإيراني. وقد كشف كمال الحيدري (أستاذ الفلسفة الإسلامية في الحوزة العلمية بقُم) عن تعقيدات تجربة التغيير في إيران، فقال: «عندما جئنا إلى الحكم الإسلامي وواجهنا مشاكل يجب أن نجيب عليها، وجدنا ذلك الفقه الموجود بين أيدينا، لا أقول لا يستطيع مطلقًا، لكنه في كثيرٍ من الموارد لا يستطيع الإجابة على هذه المسائل»[1].

ثالثًا. مرجعية الحوزات وعلاقتها الحالية مع إيران

منذ انطلاقة الثورة الإيرانية، بدأت الحوزات تخسر من استقلالها التاريخي عن السلطة السياسيّة بتأثير التمويل الإيراني ولكن أيضًا التأثير السياسي من خلال أحزاب محليّة موالية للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة (حزب الله، الحوثيين، الحشد الشعبي، ..إلخ). ففي بلد مثل لبنان حيث يتمتع المرجع السيد حسين فضل الله بحضور بارز في الساحة الشيعية واكتسب شهرةً واسعةً بفضل اجتهاداته وكان لمعهده الشرعي (أي حوزته) حضورًا بارزًا، أصبح دوره هامشيًّا بسبب شعور السلطات الإيرانية بمنافسته لمرجعيات مدينة قم. وفعلًا تم «تكفيره» من بعض المتطرفين من رجال الدين الإيرانيين عندما أعلن أنه أصبح مرجعًا دينيًّا. اليوم يعتبر المعهد الشرعي حوزة متوسطة مقابل حوزة الرسول الأكرم والتي تتمتع ليس فقط بتمويل إيراني ولكن أيضًا بإدارة مختلطة إيرانية-لبنانية. سأستحضر هنا عاملين لعبا دور ضعف استقلالية الحوزات والفضاء الديني الشيعي في الدول العربية، وهما: جامعة المصطفى العالمية الإيرانية شكل خاص، والحوزات والحسنيات ضمن مشروع سياسي إمبراطوري إيراني بشكل أعم.

(1) أحمد بوعود، فقه الواقع: أصول وضوابط (دار السلام للطباعة والنشر، 2006).

دور جامعة المصطفى الإيرانية

قامت جامعة المصطفى العالمية المفتوحة بمأسسة للحوزات التي ترغب الحصول على الدعم من السلطات الإيرانية. وتعرف هذه الجامعة نفسها على أنها مؤسسة تعرف نفسها على أنها «علميّة ثقافيّة دوليّة تُعنى بنشر العلوم الإسلاميّة والإنسانيّة والاجتماعيّة وهي تكرّس التقنيّات الحديثة في الفضاء الإلكترونيّ في سبيل إتاحة فرصة دراسة العلوم الإسلاميّة والإنسانيّة لجميع الراغبين فيها من أرجاء العالم على اختلاف المذاهب والقوميّات والأقاليم والجنس بغية تخريج علماء وخبراء متحلين بالتقوى والكفاءة، حريصين على بيان ونشر الإسلام المحمّدي ﷺ الأصيل، ليرغد العالم من خلال ذلك بصافي معين المعارف الإسلاميّة وهدي القرآن الكريم وأهل البيت (عليهم السلام)».

تتبّع الدراسة في جامعة المصطفى ﷺ أُسلوبين: قصير الأمد وطويل الأمد، وتشمل الدراسة طويلة الأمد نظامين: الحوزوي (المستويات) والأكاديمي (المراحل)، ولكلٍّ منهما نمطان: مباشر وعن بعد.

وهناك أيضًا نظام المراحل المعمول به في جامعة المصطفى ﷺ إلى جانب النظام الحوزوي؛ إذ يجتاز الطالب في هذا النظام مراحل الدبلوم والبكالوريوس والماجستير والدكتوراه في الفروع العلميّة الإسلاميّة وفروع العلوم الإنسانيّة-الإسلاميّة، ليحصل في نهاية المطاف على شهادةٍ رسميّةٍ معترفٍ بها من قبل جميع المراكز العلميّة المعتبرة في العالم.

وبينما تتخصص هذه الجامعة بعلوم الشرع نجد بعض التخصصات في العلوم الاجتماعية كماجستير علم الاجتماع الثقافي. انظر إلى مناهج الجامعة في الملحق.

وأثر هذه الجامعة والحوزات التابعة لها يتجاوز الطلاب الذين يستطيعون الحضور بها. فهنـاك وفقًا لدراسـة قيمـة لعلي المؤمن «ما يقرب من (150) ألف طالب في داخل إيران ودول العالم المختلفة، يدرسون عبر

النوافذ الإلكترونية، بينهم (45) ألف امرأة. وتتمركز أغلب الحوزات والجامعات الدينية الناشطة في العالم الافتراضي في مدينة قم وتتبع حوزة قم، وجامعة المصطفى. ولذلك، تحظى دراساتها بالاعتراف؛ لأنّها تخضع للمناهج والضوابط المعمول بها في الحوزة نفسها».[1]

طبعًا ليست هذه الجامعة وحدها من مأسسة الحوزات في إيران (وبالتالي في العالم الشيعي)، حين عدد علي المؤمن (2021) أربع إدارات رأسية مركزية، تدير جميع مدارس الحوزة القمّية وجامعاتها ومؤسساتها وفروعها، هي:

1. مجلس إدارة الحوزة العلمية في قم، ويشرف على الدارسين الإيرانيين.
2. جامعة المصطفى العالمية، وهي خاصة بالدارسين غير الإيرانيين.
3. مركز مديرية الحوزة العلمية النسائية، وهي خاصة بالنساء.
4. مجلس إدارة الحوزات العلمية في إيران، ويشرف على الحوزات العلمية المتوسطة والصغيرة في أنحاء إيران كافة.

وهناك مشاريع كثيرة من قبل هذه المؤسسات الإيرانية لربط الحوزات مع بعضها، كمشروع الموقع الإلكتروني[2] الذي يستحضر أخبار الحوزات في العالم بخمس لغات: الفارسية، والعربية، والفرنسية، والإنجليزية والأوردو.

الحوزات والحسنيات ضمن مشروع سياسي إمبراطوري إيراني

في ظل المنافسة بين دول الخليج وإيران للسيطرة ثقافيًا ودينيًا في المنطقة العربية، تتصرف إيران بصفتها امبراطورية لها سمات متعددة:

---

(1) (المؤمن 2011).

(2) https://ar.hawzahnews.com/

الحفاظ على المركز (دولة إيران)، هوية إسلامية تهتم بقضايا إسلامية كقضية الاستعمار الصهيوني لفلسطين، وهوية شيعية للمحافظة على المذهب الشيعي والحرص على نشره في العالم وخاصة في الأطراف، ونظام سياسي استبدادي حيث لا يتمتع بمبادئ الديمقراطية وفلسفتها، أي مجرد ديمقراطية إجرائية بدون حريات للتعبير والترشح وتشكيل أحزاب سياسية. وقد بدا ذلك وضوحًا في تصرفاتها الامبراطورية من موقفها من دول الأطراف في الفضاء الامبراطوري وخاصة بعد الربيع العربي. فهي مع الحلفاء لها ولو كانوا مستبدين (بشار الأسد مثلًا)، وتتقاطع هذه الأجندة بوضوح مع أجندة دول الخليج التي لعبت دورًا حاسمًا بالثورات المضادة في مصر، وليبيا والبحرين واليمن. ولكن فيما يتعلق بموضوع هذه الورقة سأركز على كيف تستخدم إيران التشيع من أجل أهداف سياسية بعضها داعم لقضايا نبيلة مثل دعم حركة التحرر الفلسطيني، ولكن بعضها الآخر ثورات مضادة لمشروع الانتقال الديمقراطي في الأطراف.

دعوني أن أوكد بالبداية أن من حق أي مجموعة دينية أو سياسية دينية أن تدعو الناس لتغيير دينهم أو مذهبهم طالما تم ذلك بالإقناع وليس بالإجبار. ولذا إشكاليتي ليست هنا، ولكن كيف يستخدم ذلك كجزء من هندسة ديمغرافية استبداديّة تطمح لدعم الأجندة السياسية الإيرانية. قبل تناول العالم العربي كصفته أطراف في الإمبراطورية الإيرانية، ويجب التأكيد أن ذلك يتجاوز هذه المنطقة، فالوجود التشيعي الإيراني في أفريقيا، مثله مثل السلفية الوهابية، ساهم من خلال التنافس السياسي والديني بينهم إلى خلق صراعات عنيفة في كثير من الدول مثل الغابون في فضاء إسلام محلي سلمي (ذات طابع غالبًا صوفي) متوائم مع البيئة الإفريقية بما فيها من تعددات عرقية ودينية وثقافية.

نأتي الآن إلى بلد عربي كسوريا حيث بدأت تنشط الحوزات والحسينيات في كل مناطق النظام السوري بغض النظر إن كان هناك سوريون شيعة أم لا. ويتزامن ذلك مع تغيير ديمغرافي وعمليات تجنيس

مكثفة لعرب وأجانب شيعة. وطبعًا تقوم السلطات الإيرانية بذلك بالتزامن مع جهود للنظام السوري للاعتراف الرسمي بالمذهب العلوي باعتباره جزءًا من المشهد المذاهبي في سوريا. وللمعلومات أنا لست ضد ذلك، فهناك ضرورة للاعتراف بحق كل المعتقدات بما فيها حرية الضمير. ولكن ما يحصل هو جزء من هذه الهندسة الديمغرافية الاستبدادية.

وكما أكد أنتونيا روبسون فإن نظام الأسد قد نجح في إضفاء الطابع الأمني على الهويات الطائفية في المراحل الأولى من الانتفاضات، وفي تحويل الصراع إلى حرب أهلية ذات بعد طائفي مفرط. وقد استخدم النظام سردية حمايته الأقليات، مثيرًا عن عمد المخاوف من بديل الحكم «العلوي». من خلال اللعب على المخاوف الموجودة من قبل، مثل انعدام الأمن، والمتأصلة بعمق في تاريخ الطائفية في سورية، تمكّن النظام من حشد قاعدة دعم وتبرير حملته القمعية، وإضفاء الطابع الأمني على اندلاع الانتفاضة وتطورها. وقد عزز الداعمون الإقليميون الرئيسيون للأسد، إيران وحزب الله اللبناني، أمننة الأسد، من خلال رفع مكانة الصراع الداخلي إلى مشكلة أمنية إقليمية في المنافسة السنّية الشيعية الأوسع.

لقد بدأت العلاقة المميزة بين النظام السوري ونظام الجمهورية الإسلامية، منذ الأيام الأولى لقيامها، وعلى الرغم من وقوف حافظ الأسد إلى جانب إيران في الحرب مع العراق، الذي كان يقوده القسم الثاني من حزب البعث ذاته، فإن حافظ الأسد حرص على بقاء نوع من التوازن في علاقته بالأنظمة العربية، وبخاصة السعودية، ومن جهة أخرى، كان حريصًا على ألا يكون لإيران تأثير في الداخل السوري، غير أن هذا التوازن بدأ بالاختلال، بعد تولي بشار الأسد السلطة التي ورثها عن والده؛ إذ بدأ تأثير إيران بالتغلغل في داخل المجتمع السوري، وبدأ نشاط التشييع وإقامة الحسينيات، ولكنها ظلّت محدودة؛ إذ كان النظام يخشى ردة فعل

مجتمعية وعربية، غير أن تأثير إيران في أوساط الضباط العلويين، في الجيش والأمن، كان ينمو بالتدريج[1].

في هذه الصيرورة مابعد الإنتفاضة السورية، ازدادت عمليات التشيع ضمن مشروع ديمغرافي سياسي. ووفقًا لخالد سنداوي، مستندًا على دراسة الاتحــاد الأوروبي، فإن الحــالات المعروفــة للسُّنة الذين تشــيعوا لا يمكن أن يُعزى تشيعهم لأسباب اجتماعية أو اقتصادية عادية وطبيعية في أي من الطوائف؛ ففي دمشق، على سبيل المثال، ينتمي 64,4 في المئة من المتحولين للمذهب الشيعي إلى أسر ذات مداخيل متوسطة.

ولقد كان في سوريا معهدان شرعيان مهمَّان: **معهد الفتح الإسلامي**[2]، وهو مؤسسة إسلامية علمية إصلاحية ثقافية خيرية، أسَّسها الشيخ محمد صالح الفرفور عام 1956، **ومجمع الشيخ أحمد كفتارو** (شيخ الطريقة الصوفية النقشبندية) الذي أسَّسه الشيخ عام 1975[3]. وعلى الرغم من قُرب الشيخَيْن الفرفور وكفتارو من النظام السوري، فلم يُعترف رسميًّا بمعهديهما إلَّا في عام 2011، أي بعد بدء الثورة السورية، تحت مظلّة «**معهد الشام العالي للعلوم الشرعية واللغة العربية والدراسات والبحوث الإسلامية**» بمدينة دمشق، مع إلحاقه بوزارة الأوقاف، ليضمَّ بالإضافة إلى هاتين المؤسستَيْن: مجمع السيدة رقية، الذي كان سابقًا مجرَّد حوزة تدرس الفقه الشيعي لتصبح معهدًا[4]. وقد عُدَّ ذلك نوعًا من أنواع إضفاء الشرعية على مجمع السيدة رقية. على الصعيد ذاته، يعتبر

---

(1) روبسون أنتونيا (2021) «تعبئة الهويات الطائفية في الحرب السورية» موقع حرمون. 20 أيلول/سبتمبر 2021. https://www.harmoon.org/researches/

(2) يضمُّ المعهد: كلية الشريعة والقانون، وكلية أصول الدين والفلسفة، وكلية اللغة العربية، وكلية الدراسات الإسلامية والعربية.

(3) المسمَّى سابقًا «مجمع أبي النور»، ويضمُّ المجمع حاليًّا: كلية الدعوة والدراسات الإسلامية، وكلية أصول الدين، وكلية الشريعة والقانون.

(4) يشمل: كلية أصول الدين، وكلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية، وكلية الشريعة.

خبراء ومحللون أن قرار الرئيس السوري بشار الأسد أيضًا إلغاء منصب المفتي العامّ مؤخرًا، وإحالة مهامِّه إلى المجمع العلمي الفقهي المتعدد الطوائف، ينضوي في نفس إطار التمدد الشيعي، ويُخفي في طياته مخططًا لإعادة رسم المشهد الديني في سوريا.[1]

وهناك محاولات إيرانية على الخفيف في بعض الدول العربية الأخرى، حيث نشهد خليطًا بين التشييع السياسي والديني والثقافي. وفي سياق البحث عن إطار ثقافي، تأسست بعض الجمعيات الثقافية ذات النفس الشيعي، كجمعية الغدير للأعمال الثقافية والاجتماعية بمكناس، والتي كان على رأسها حسن هاني شقيق إدريس هاني صاحب الكتابات التنظيرية للحالة الشيعية الفكرية في المغرب، إلا أن نشاطها توقف لأسباب غير معروفة، وجمعية «أنوار المودة» في طنجة، وجمعية «اللقاء الإنساني» في وجدة، غير أن السلطات لم ترخص للجمعيتين الأخيرتين، بالإضافة إلى جمعية «البصائر» وجمعية «التواصل» اللتان تركزان في برامجهما على الأنشطة الثقافية. وخلافًا لسنة 2006 و2007، فقد عرفت سنة 2008، عرفت انكماشًا كبيرًا على مستوى الحضور الثقافي لهذه الجمعيات، وبعضها توقف عن النشاط، من غير تبرير للموقف، ويبدو أن تأكيد أعلى سلطة في البلاد على مركزية التصدي للتشيع في خطة إعادة هيكلة الحقل الديني بصيغتيها (2004، 2008) دفعت القائمين على هذه الجمعيات إلى تغيير الاستراتيجية لجهة مراجعة خيار العلنية في هذه المرحلة، وتبني خيار السرية.[2]

(1) https://www.trtarabi.com/issues/

(2) ومع قطع علاقات المغرب مع إيران سنة 2009، على خلفية مزاعم بتورط مدرسة عراقية في الرباط في تلقين الأطفال مبادئ التشيع، تعزز منطق الانكفاء لدى الحساسيات الشيعية، خاصة لما تم الإعلان تحصين لأمين الروحي والوحدة المذهبية ومواجهة التشيع ضمن أولويات الحقل الديني بالمغرب، وبدأ التفكير عن بعض رموزها في مد جسور اللقاء مع اليسار، والانعطاف نحو المسألة الحقوقية وبشكل خاص حرية المعتقد والأقليات الدينية في المغرب، وذلك بهدف البحث عن نافذة أخرى للاشتغال، ومحاولة تحصين أفراد هذه الحساسيات من التعقب الأمني. (عربي 21، 2019). https://arabi21.com/story

أما في العراق فعلى الرغم من وجود حوزة النجف، فتحاول إيران السيطرة عليها بطرق مباشرة وغير مباشرة. فبعد سقوط صدام، وفقًا إلى علي المعموري[1]، انتقل القلق من قم إلى النجف، حيث بدأت إيران بضخّ أموال هائلة في النجف وبعث عدد من ممثلين حوزة قم للنجف للتأثير في سياقاته الاجتماعية والفكرية المحافظة وبناء جيل جديد من العلماء متوافقين مع رؤية قم السياسية الموالية لفكرة ولاية الفقيه. وفتح خامنئي مكتبًا رسميًّا في النجف وبدأ يصرف رواتب عالية للطلاب، وعين خامنئي الشيخ محمد مهدي الآصفي ممثلاً رسميًّا له في النجف وقام الأخير بفتح مكتبه الرسمي قريبًا من بيت السيد السيستاني ما أثار حفيظة الأخير مما أدى إلى تغيير المكان والتقليل من حجم فعاليات مكتب الخامنئي[2].

وأيضًا هناك محاولات إيرانية للتخطيط لمرجعية ما بعد السيستاني بدعم شخصيات موالية لها. والتنافس هنا على مستويين: المستوى الأول سياسي، حيث يعتبر الوسط المحافظ في النجف أن خريجي قم يهتمون إلى الأمور الدنيوية كثيرًا ولهم مطامح سياسية وهم أقل درجة فقهيًّا ودينيًّا من أمثالهم النجفيين. والمستوى الثاني قومي، حيث هناك تنافس بين العلماء النجفيين من أصول عربية مع من هم من القومية الإيرانية، ولكن يبقى ذلك أقل أهمية من المستوى الأول.

---

(1) المعموري، علي (2013) «قم والنجف: قلق متبادل وتنافس في الزعامة». المونيتر. 17 مايو 2013. https://www.al-monitor.com/ar/contents/articles/originals/2013/05/qom-najaf-anxiety-competition-shiite.html#ixzz7XuGOPMMw.

(2) المصدر السابق.

رابعًا. الخاتمة

لا تختلف الحوزات الشيعية كثيرًا عن المدارس القرآنية السنية في تعدد مشاربها المرجعية ومدارسها الفكرية إلا أن هذا التنوع قد ضاق لدرجة كبيرة تحت تأثير المؤسسة الممولة بشكل أساسي من إيران. وبشكل أعم، يتجاذب الوعي الشيعي المعاصر قناعات متعارضة وتوجهات متباينة، تصل في عمقها إلى حقيقة التشيّع نفسه والنظرة المستجدة إلى دور الفقيه. وحسب الفيلسوف اللبناني وجيه قانصوه، ولّد جدلًا عميقًا داخل المؤسسة الفقهيّة الشيعية. فحين استجابت حوزة قم إلى المهمة الجديدة، وبات اجتهادها الجديد يرفد ضرورات الدولة الدينية في إيران، حافظت النجف على موقفها التقليدي، باعتبار المجال العام خارج تخصصًا لا تخصيصًا من دائرة نشاط المؤسسة الدينية، وحصر دورها في رعاية الوظائف الدينية الشخصية داخل الجماعة الشيعية[1]. وقد تحوّل تأثير حوزة قم على الحوزات في لبنان أكثر بكثير من حوزات النجف.

والتأثير الإيراني ليس فقط سياسي ولكن كما بينا على مضمون بعض المناهج المدرسة في الحوزات وخاصة المواد المتعلقة بالإنسانيات والعلوم الاجتماعية.

وهكذا تبقى رهانات التأثير الإيراني ومؤسسة الحوزات مفتوحة. ويتوقع علي المعموري[2] أن يؤدي الخلاف بين قم والنجف إلى «انشقاق أكبر [...] مما سينتهي إلى تأسيس قطبين مستقلين للشيعة من شأنه أن يؤسس قراءتين مختلفتين تماماً عن التشيع في المستقبل غير البعيد، حيث يلعب العامل السياسي والاجتماعي دورًا حاسمًا في ذلك». وما زالت الضبابية قائمة بشأن مفهوم ولاية الفقيه و«المرجعية الدينية» التي تقود الطائفة الشيعية.

---

(1) https://janoubia.com/04/01/2021

(2) المعموري، علي (2013) «قم والنجف: قلق متبادل وتنافس في الزعامة». المونيتر. 17 مايو 2013.

خامسًا. الملحق

أ) جدول الدروس الحوزوية العامة (فرع علم الاجتماع والثقافة)

التسلسل	عنوان الدرس	عدد الوحدات	الساعات			التمهيدية	التوضيحات
			المجموع	النظرية	العملية		
1	الفقه (1)	3	48	48	–		
2	الفقه (2)	2	32	32	–	الفقه (1)	
3	الفقه (3)	2	32	32	–	الفقه (2)	
4	الأصول	3	48	48	–		
5	الكلام المقارن (1)	2	32	32	–		
6	الكلام المقارن (2)	2	32	32	–	الكلام المقارن (1)	
7	الفلسفة الإسلامية (1)	2	32	32	–		
8	الفلسفة الإسلامية (2)	2	32	32	–	الفلسفة الإسلامية (1)	
9	الفلسفة الإسلامية (3)	2	32	32	–	الفلسفة الإسلامية (2)	
المجموع الكلي		20	320	320	–		

ب) جدول الدروس الحوزوية التخصصية (فرع علم الاجتماع والثقافة)

التسلسل	عنوان الدرس	عدد الوحدات	الساعات			التمهيدية	التوضيحات
			المجموع	النظرية	العملية		
1	الأساليب والمناهج التفسيرية	2	32	–	32	–	
2	التفسير الموضوعي (المجتمع والقرآن)	2	32	–	32	–	
3	القرآن والعلوم (مع التأكيد على العلوم الاجتماعية)	2	32	–	32	–	
4	القرآن والثقافة المعاصرة	2	32	–	32	–	
5	فقه الحديث (مع التأكيد على نهج البلاغة وسائر الروايات الاجتماعية)	2	32	–	32	–	
6	علم الحديث (التاريخ، والرجال، والدراية)	2	32	–	32	–	
المجموع الكلي		12					

ج) جدول الدروس التخصصية لفرع علم الاجتماع والثقافة في دورة الماجستير

التسلسل	عنوان الدرس	عدد الوحدات	الساعات			التمهيدية	التوضيحات
			المجموع	النظرية	العملية		
1	علم الاجتماع التكنولوجي	2	32	32	–		
2	علم الاجتماع المعرفة	2	32	32	–		
3	علم اجتماع تاريخ الحضارة الإسلامية	2	32	32	–		بالمقارنة مع سائر الحضارات
4	علم الاجتماع الثقافي	2	32	32	–		الاعتقادات، والقيم، والتقاليد
5	علم اجتماع الفنون الأدبية	2	32	32	–		
6	الأنثروبولوجيا الثقافية (علم الأعراق البشرية)	2	32	32	–		
7	علم اجتماع العلاقات العامة	2	32	32	–		
8	علم الاجتماع الديني	2	32	32	–		
9	النظريات الثقافية	2	32	32	–	اللغة التخصصية1و2 (وحدتين دراسيتين)	
10	مباني الثقافة في الآيات والروايات	2	32	32	–		
11	علم الاجتماع التربوي والتعليمي	2	32	32	–		
12	علم الثقافة المقارن	2	32	32	–		المقارنة بين الثقافة الإسلامية والغربية؛ العلمانية والإسلام
13	علم اجتماع المناسك الدينية والفرق	2	32	32	–		
14	توسعة وتغيير الثقافة من وجهة نظر الإسلام	2	32	32	–		
15	رسالة الماجستير	4	128	–	128		
	المجموع الكلي	32	576	448	128		

الفصل الثالث

شيعة العراق: بين العمل السياسي وسؤال الهويّة

تحولات الهوية في خطاب الإسلام السياسي الشيعي العراقي

عقيل عباس

تلخيص

تتناول هذه الورقة التبدلات في الخطاب الإيديولوجي لأحزاب الإسلام السياسي الشيعي العراقي منذ سنوات معارضتها لنظام صدام حسين، وصولاً إلى توليها وممارستها الحكم في عراق ما بعد صدام. تحاجج الورقة بأن هذا الخطاب، بسبب طبيعته الهوياتيّة ذي البعد الجوهراني المرتبطة بسرديّة ظلم تاريخيّ، فإنه يقوم على توظيف صراعات ثنويّة أخلاقيّة (افتراض المواجهة بين ممثلي الخير والشر) لتشكيل شرعيته الدينيّة والسياسيّة. تتبع الورقة التحولات في المفاهيم الثنوية للصراع التي طبعت خطاب هذه الأحزاب عبر انتقالها من التأكيد على إسلامية عامّة خالية عمومًا من الإحالات الطائفية والمذهبية في المراحل المبكرة في خلال سنوات المعارضة مقابل التأكيد على خصومة متأصلة مع الغرب، وامتداداته المحليّة المفترضة، بوصفه عدوًّا غاشمًا معاديًا للإسلام إلى خطاب آخر طائفي المحتوى يقوم على الصراع مع العراقي الآخر، متمثلًا بالتسنن والسنّة. تتوقف الورقة عند أسباب هذا التحول في الخطاب ونتائجه، خصوصًا في إطار تحديات التنافس السياسي والانتخابي وإدارة الدولة التي كان على حركات الإسلام الشيعي خوضها.

إعلان الهوية الإيديولوجية للإسلام السياسي الشيعي العراقي

عند تأسيسه في شهر نوفمبر 1982 في إيران برغبة رسميّة إيرانيّة صريحة لتنظيم العمل الإسلامي الشيعي العراقي المعارض ضد نظام

صدام حسين، أصدر المجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق بيانه التأسيسي الذي وصف خطه الإيديولوجي العام وفهمه لجذر المشكلة في العراق وسبل حلها ودوره هو في صناعة هذا الحل[1]:

يا أبناء الشعب العراقي المسلم.. يا أبناء الأمة الإسلاميّة المجيدة.. أيها الاحرار في العالم.. منذ الحرب العالمية الأولى وسقوط الدولة الإسلاميّة تعرّض عراقنا الجريح لمختلف ألوان الغزو العسكري والسياسي والثقافي، وفرضت قوى الاستكبار العالمي وبالخصوص بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية مجموعة من الحكومات العميلة، حيث كانت هذه القوى تمارس ضد الشعب العراقي مختلف أساليب الاضطهاد والإرهاب، وتعرض عليه أقسى حالات الحرمان والاستضعاف والتجزئة، وتشيع في صفوفه ألوان الفساد والتخلّف وعلى جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وقد كان لأبناء الشعب المخلصين وعلى رأسهم علماء الإسلام دورًا عظيمًا في مقاومة أشكال الظلم والذل والتبعية التي فرضها الاستعمار على الشعب العراقي، على جميع الأصعدة العسكريّة والسياسيّة والثقافيّة، فبدءًا من قيادة العلماء للجهاد ضد الغزو العسكري الإنجليزي، أمثال آية الله السيد محمد سعيد الحبوبي وآية الله الشيخ محمد تقي الشيرازي وإخوانه، إلى المقاطعة السياسية والانتفاضات الجماهيرية، ومواجهة أعمال التبشير الصليبي والإلحاد الرأسمالي والماركسي من خلال أعمال

---

(1) تقصد هذه الدراسة بالإسلام الشيعي العراقي الحركات السياسية الإسلامية التي تشكلت قبل 2003 سواء في داخل العراق او خارجه، كحزب الدعوة الإسلامية والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق. بالتالي لا تشمل هذه الدراسة الحركات الإسلامية الشيعية المتشكلة بعد سقوط نظام صدام حسين كالتيار الصدري والفصائل المسلحة المنضوية في إطار محور المقاومة المدعوم إيرانياً. لهذه الأخيرة ديناميات مختلفة أنتجت خطاباً خاصاً بها يتفق مع حركات ما قبل 2003 في جوانب ويختلف معها في جوانب أخرى. حتى عند مرورها بشخصيات تنتمي للحركات المتشكلة بعد 2003، فإن الدراسة تتناول عبرها جوانب الخطاب الذي شكلته وروجت له حركات ما قبل 2003 وأصبحت مشتركاً عاماً بين كل حركات الإسلام السياسي الشيعي العراقي.

ومؤلفات آية الله الشيخ محمد جواد البلاغي وآية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر، وقد توّجت هذه الأعمال المعادية للإسلام والشعب العراقي المسلم بانقلاب العار المشبوه، الذي جاء بحزب البعث العفلقي إلى الحكم في العراق عام 1968 [كذا] هذا الحكم..[1]

يحدد البيان أن الخصم الأساسي للإسلام، وبالتالي لحركاته السياسيّة المتمثلة في المجلس المشكل، هو الغرب، أميركا وبريطانيا على نحو خاص، معتبرًا أن النظام السياسي العراقي منذ تشكيل الدولة العراقيّة في العشرينات وصولًا إلى نظام الحكم البعثي هو تمثلات محليّة مختلفة لأفكار وقيم غربية «مشبوهة». ثم يعدد البيان المساوئ المفترضة لهذا النظام السياسي عبر تمثله البعثي الأخير فيشير في إحداها إلى عمله «المتواصل على مسخ شخصية الشعب العراقي المسلم وطمس الملامح التاريخية والثقافية والفكرية لهذا الشعب المسلم المجيد، وقطع كل صلته بتراثه وتاريخه وحضارته وأمجاده الإسلامية».[2] قبل تحوله من مظلة عامة للحركات الإسلامية الشيعية إلى حركة قائمة بنفسها، مَثّل المجلس الأعلى كل الأحزاب الإسلامية الشيعية العراقية، بضمنها حزب الدعوة.[3] ولذلك يمثل البيان التأسيسي بمجمله إجماعًا فكريًّا يبدو بديهيًّا بين حركات الإسلام السياسي الشيعي. تكمن أهمية المقتطفات أعلاه في أنها من بين النصوص النادرة من السجل الرسمي للإسلام السياسي الشيعي العراقي، التي تتعاطى مع تأريخ البلد الحديث، بشيء من تفصيل، لتمنحنا وجهة نظر هذا الإسلام الحركي بخصوص فهمه للعراق في إطاره

---

(1) علي المؤمن، سنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسلامية في العراق 1957–1986 (الطبعة الخامسة. بيروت: مركز دراسات المشرق العربي، 2020)، 584–585.

(2) المصدر السابق، 586.

(3) ضم المجلس أيضاً، الذي تشكل برغبة إيرانية، حركة إسلامية سنية–كردية هي الاتحاد الإسلامي لكردستان العراق.

الحديث المتشكل بعد 1921 حتى لحظة كتابة البيان التأسيسي، بعيدًا عن العموميات الأخلاقية والدينية المتعلقة بمكافحة الاستبداد وتحمل المشاق دفاعًا عن العقيدة، وهي العموميات المعتادة التي طبعت هذا السجل في الغالب.

يعلن النص مواقف صريحة بخصوص هذا التاريخ؛ إذ يعتبر الإسلام، بصيغته العامة غير المذهبية، معيارًا للشرعية السياسية والقانونية للحكم، لينفي طابع الهيمنة الأجنبية أو المذهبيّة على العراق عن الحكم العثماني، الذي تتأسس أصالته ومقبوليته هنا من خلال طابعه الديني الذي يبرر التأسف على نهايته، أي «سقوط الدولة الإسلامية» التي قادها العثمانيون. ثم يعتبر النص كل الحكومات التي تشكلت بعد نهاية هذه الدولة الاسلامية حكومات عميلة، أصبح العراق جريحًا في ظلها، وفرضها الغرب، مصدر الارتياب والتغول، في إطار غزوه الثقافي والسياسي المفترض للعراق وسعيه لإخضاعه عبر تزييف هويته الإسلامية. في هذا الإطار، تختفي تجربة التحديث المهمة لمجتمع تقليدي التي جاءت مع تشكيل الدولة العراقية في مطلع عشرينيات القرن العشرين، وبدعم بريطاني كبير، لتُقدم هذه التجربة في لغة البيان على أساس ثنوي بحسب ما أشار إليه البيان من حالات حرمان واستضعاف وتجزئة وألوان من الفساد والتخلف. وعلى أساس هذا الفهم تصبح ثورة العشرين رد فعل شعبي-ديني على تهديد ثقافي تغريبي، وليس على مظالم اقتصادية وماديّة وتسويف سياسي وتناقض مصالح أطراف مختلفة كانت متحالفة سابقًا. وأخيرًا تصبح الليبرالية والماركسيّة العراقيتان جزءًا من مساع إلحاديّة في سياق المشروع التغريبي الأوسع والمتواصل الذي استوجب ردًّا دينيًّا قاده رجال الدين الذي تمثل حركات الإسلام السياسي المنضوية في المجلس امتدادًا فكريًّا وأخلاقيًّا لهم ولجهودهم.

يبرز الصراع كناظم مركزي في فهم قوى الإسلام السياسي الشيعية

لنفسها وللعالم. يدور هذا الفهم للصراع حول إطار ثنوي طرفاه قوى شريرة، قوية ومهيمنة في العادة، مقابل قوى خيِّرة، ضعيفة نسبيًّا لكنها مبدئية ومصرة. يمكن تتبع هذا الفهم على أنه «استصحاب»[1] حداثوي يستند على فهم تراثي قديم ينظر إلى جوهر الإسلام على أنه صراع دائم، متجدد بأشكال مختلفة حسب الزمان والمكان، بين الكفر والإيمان، سواء داخل المرء أو خارجه ليُسحب هذا الفهم ويُطبق على العصر الحديث، بمعنى أن جوهر صراعات عصر الحداثة، أي عصر الدول الوطنيّة الحديثة، هي دينية أخلاقية، كما يُفترض إسلاميًّا في صراعات ما قبل هذا العصر في الأزمنة المختلفة التي سادت فيها الخلافة الإسلامية. تمثل هذه الرؤية للتاريخ في العصر الحديث نقطة التقاء أساسيّة بين حركات الإسلام السياسي الشيعي والسني. ويمتد هذا الالتقاء إلى مواضع أخرى من فهم هذا التاريخ الحديث وربطه باللحظة الراهنة من خلال توظيف المظلومية كإطار مفهومي لتفسير هذا الصراع. المظلومية ذاتها مفهوم ثنوي يقوم على توظيف الماضي، كصراع متواصل بين أقوياء وضعفاء، لفهم الحاضر الذي يتواصل فيه الصراع بأشكال مختلفة مع بقاء الجوهر ثابتًا نسبيًّا. في العادة تنطوي المظلومية على حس تعريفي بمعاناة نفسية طاغية

(1) الاستصحاب مفهوم أصولي يستخدم في استنباط الأحكام الفقهية ويقوم على الاعتماد على يقين سابق في الحكم على حالة جديدة فيها شك. من خلال الاعتماد على هذا اليقين السابق، يزول الشك عن الحالة الجديدة. يُعرف السيد محمد باقر الصدر الاستصحاب على أنه «حكم الشارع على المكلف بالالتزام عملياً بكل شيء كان يقين منه ثم شك في بقائه. ومثاله: إنّا على يقين من أن الماء بطبيعته طاهر، فإذا أصابه شيء متنجس نشك في بقاء طهارته؛ لأننا لا نعلم أن الماء هل تنجس بإصابة المتنجس له، أو لا؟ وكذلك نحن على يقين مثلاً بالطهارة بعد الوضوء ونشك في بقاء هذه الطهارة إذا حصل الإغماء؛ لأننا لا نعلم أن الإغماء هل ينقض الطهارة، أولاً؟ والاستصحاب يحكم على المكّلف بالالتزام عملياً بنفس الحالة السابقة التي كان على يقينٍ بها، وهي طهارة الماء في المثال الأول، والطهارة من الحدث في المثال الثاني.».

محمد باقر الصدر. المعالم الجديدة لأصول الفقه. (قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، 2001)، 236.

تُجربها المجموعة التي تعتبر نفسها ضحية، ويظهر هذا كما يحاجج ديدر فاسن وريتشارد ريجتمان من خلال تشكيل المجموعة ذاكرة جمعية على أساس كونها «علاقة ألم نفسي حاد وصادم بالماضي الذي تفهم المجموعة نفسها فيه على أنها ضحية عبر إقرارها بالتجربة المشتركة للعنف [الذي تعرضت له]. وحتى مع اختلاف السياقات، فإن الإطار الأخلاقي الذي يبرز هو ذاته: العناء الذي يؤسس مشتركات لقضية عامة حيث يتطلب الحدث المسبب للألم إعادة تفسير التاريخ».[1] في بيان المجلس الأعلى، كما في فهم كل حركات الإسلام السياسي السني، فإن الحدث المفصلي المسبب للألم هنا هو سقوط الخلافة الإسلامية وما استتبعه هذا السقوط من ضرورة الصراع مع القوى الأوربية التي أطاحت نظام الخلافة وجاءت بقيم مناقضة للقيم الإسلامية لترسخها في العالم العربي.

ثمّة اختلاف مهم هنا بين فهم الإسلام السياسي السني ونظيره الشيعي لموقع المظلومية ووظيفتها في فهم الذات والتعاطي مع الآخر. بالنسبة للإسلام السياسي السني، المظلومية حداثويّة تعود إلى نهاية الحرب العالمية الأولى وبالتالي فإن طابعها سياسي، ولا ترتبط بتشكيل الإيمان الديني السنّي السابق كثيرًا على بروز الإسلام السياسي السني كرد على هذه المظلوميّة الحديثة، الأوروبية المنشأ. يختلف الأمر كثيرًا شيعيًّا، فالمظلومية تأسيسية في بُنية التشيع كمعتقد ديني وسياسي تحول إلى مذهب فيما بعد. بخلاف المظلومية السنيّة المحدودة الطابع والمقتصرة على تشكيلات سياسية، المظلومية الشيعية شاملة وراسخة وتتصل بتعريف الذات فرديًّا وجماعيًّا. يربط محمد جواد مغنية الاضطهاد المفترض للشيعة كظاهرة عابرة للزمان والمكان، بما يعتبره أصلًا ثوريًّا تأسيسيًّا في

(1) Didier Fassin & Richard Fechtman. The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood. (New Jersey: Princeton University Press, 2009), 15-16.

التشيع كمذهب ديني متماه بسلوك سياسي «ثار الشيعة، أئمتهم وفقهاؤهم وأدباؤهم على حكام الجور، ورفضوا التعاون معهم على الإثم، لأن عقيدة التشيع ثورة بطبعها على الباطل، وتضحية بالحياة من أجل الحق، وليس بالمعقول أن يتجاهل الحاكمون هذه العقيدة فاضطهدوا الشيعة، ونكلوا بهم، وطاردوهم في كل مكان، وساوموا شيوخ السوء، وتمَّ الاتفاق بين الفريقين على أن يقتل أؤلئك المؤمنين المخلصين للّٰه ولرسوله وأهل البيت ويبارك هؤلاء التقتيل، ويخرجوه على أساس من الدين المزعوم»[1]. حتى ومن دون التصريح به، فإن الطرف الظالم في ثنوية المظلومية هذه هو الحاكم المسلم السني، ويبرز بوضوح نسبي في الخطاب الديني التاريخي الشيعي، لكن ليس في خطاب حركات الإسلام السياسي الشيعي في حقبة المعارضة، وبالذات حزب الدعوة الإسلامية.

سواء كان الظالم في ثنوية المظلومية الشيعية هذه، حاكمًا سنيًّا في العصور السالفة أم محتلًّا أجنبيًّا حديثًا أو مستبدًّا محليًّا أنتجته الحداثة، ثمة افتراض راسخ هنا بخصوص جذر هذه الثنوية وناظمها الأساسي؛ إذ هي تقوم على نوع من الاغتراب عن الجوهر الأصيل والطبيعي المتمثل بالإسلام الشيعي، هذا الاغتراب الذي يحدث كفعل قسري متجبر من الطرف الظالم في الصراع الثنوي. بكلمات أخرى، المهمة الرئيسية للذات المسلمة الشيعية هي أن تقاوم هذا الاغتراب، أو على نحو أدق صيرورة التغريب المفضية لهذا الاغتراب، التي يفرضها هذا الآخر القوي الظالم. هكذا فهمت الإسلاموية الشيعيّة صدام حسين ونظامه «العلماني» التي كان البيان التأسيسي للمجلس الأعلى أحد أوضح تمثلاتها السياسية عبر تأكيد هذا البيان أن مشكلة الظلم في العراق تتمثل بالسعي التغريبي لهذا النظام لـ «مسخ شخصية الشعب العراقي المسلم وطمس الملامح التاريخية والثقافية والفكرية لهذا الشعب المسلم

(1) محمد جواد مغنية. الشيعة والحاكمون (بيروت: دار ومكتبة الهلال ودار الجواد، 2001) 28.

المجيد، وقطع كل صلته بتراثه وتاريخه وحضارته وأمجاده الإسلامية».

الإسلام السياسي الشيعي بعد 2003: من العموميّة الإسلامية إلى الخصوصية الشيعية

مَثَلت الإطاحة العسكرية الأميركية بنظام صدام حسين وتنظيم الحياة السياسية في البلد على أساس التمثيل السياسي عبر الأدوات الانتخابية انتقالاً كبيرًا ومهمًّا في قصة العراق كبلد وفي البنية الفكرية والسلوك السياسي لحركات الاسلام السياسي الشيعي. اللحظة الأهم في هذا الانتقال كانت مبكرةً وفي المرحلة التأسيسيّة للنظام السياسي الجديد. حينها كان ثمة تماهٍ مرحلي بين البنى الإسلامية السياسية الشيعية والبنى الدينيّة التقليديّة الشيعيّة، حين ظهرت أطروحة الاغتراب عن الذات الأصليّة/الأخلاقية في خطاب المؤسسة المرجعية الشيعية في النجف كأحد أشكال الاعتراض الشيعي على الوجود العسكري الأميركي في العراق. من المهم هنا فهم الطريقة التي نظرت فيها المرجعية الشيعية بزعامة السيد علي السيستاني لهذا الوجود: كتهديدٍ اجتماعيّ وأخلاقيّ أكثر منه تهديدًا سياسيًّا ووطنيًّا مرتبطًا بالمعنى القانوني التقليدي للسيادة الوطنية وذلك في إطار التماهي بين الأخلاقي والوطني على نحو يضمن تأطير الوطنية العراقية بوصفها نتاجًا منطقيًّا وتلقائيًّا لأخلاقيات دينية عامة وتمظهرات اجتماعية لبنية سلوكية محافظة لعب الدين دورًا مهمًّا في تشكيلها وضبطها. يبدأ هذا التماهي بالظهور بشكل مبكر جدًّا في خطاب المرجعية، وذلك بعد نحو شهر من الإطاحة الأميركية بنظام صدام، عبر إظهار القلق من انحدار قيمي واغتراب هوياتي محتمل في ظل الوجود العسكري الأميركي. فمثلًا في أجوبة على أسئلة قدمتها صحيفة واشنطن بوست الأميركية للمرجعية يرد التالي:

«س5 ما هي علاقة الدين والدولة؟ ج 5 يُفترض بالحكومة التي تنبثق عن إرادة أغلبية الشعب أن تحترم دين الأغلبية وتأخذ بقيمه ولا تخالف في

قراراتها شيئاً من أحكامه ... س9: ما هو موقفكم ورأيكم تجاه التواجد الأمريكي؟ ج9: نشعر بقلق شديد تجاه أهدافهم ونرى ضرورة أن يفسحوا المجال للعراقيين بأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم من دون تدخل أجنبي. س10: ما هو أكبر خطر وتهديد لمستقبل العراق؟ ج10: خطر طمس هويته الثقافية التي من أهم ركائزها هو الدين الإسلاميّ الحنيف»[1].

في ردود السيد السيستاني أعلاه تبرز القيم والأخلاق كمحطّ اهتمام وقلق يدور حولها الصراع مع الآخر الأميركي وليس السيطرة الاحتلالية لهذا الآخر على الأرض الوطنية، أي أن جوهر الصراع أخلاقي/قيمي وليس وطنيًّا/سياديًّا. في واقع الأمر يدخل الجانب الوطني والسيادي في هذا الصراع فقط كأداة للتمكين الأخلاقي والقيمي. يتبدى هذا النهج الأداتي لمفهوم السيادة على نحو أدق في إجابة السيستاني على سؤال لمجموعة من مقلديه في شهر حزيران 2003، أي بعد شهرين من نهاية نظام صدام، بخصوص كيفية كتابة الدستور العراقي. «أعلنت سلطات الاحتلال في العراق أنها قررت تشكيل مجلس لكتابة الدستور العراقي القادم، وأنها ستعيّن أعضاء هذا المجلس بالمشاورة مع الجهات السياسية والاجتماعية في البلد، ثم تطرح الدستور الذي يقرّه المجلس للتصويت عليه في استفتاء شعبي عام. نرجو التفضل ببيان الموقف الشرعي من هذا المشروع وما يجب على المؤمنين أن يقوموا به في قضية إعداد الدستور العراقي.»[2] جاء جواب السيستاني ليؤكد على الطبيعة الأداتية للآليات الديموقراطية لترسيخ نسخة دينية محافظة للهوية العامة:

«إن تلك السلطات لا تتمتع بأية صلاحية في تعيين أعضاء مجلس كتابة الدستور، كما لا ضمان أن يضع هذا المجلس دستورًا يطابق المصالح

---

(1) حامد الخفاف، النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني دام ظله في المسألة العراقية (دار المؤرخ العربي: بيروت، الطبعة السادسة، 2015)، 34-35.

(2) المصدر السابق، 35.

العليا للشعب العراقي ويعبّر عن هويته الوطنية التي من ركائزها الأساس الدين الإسلامي الحنيف والقيم الاجتماعية النبيلة، فالمشروع المذكور غير مقبول من أساسه، ولا بد أولًا من إجراء انتخابات عامة لكي يختار كل عراقي مؤهل للانتخاب من يمثّله في مجلس تأسيسي لكتابة الدستور، ثم يجري التصويت العام على الدستور الذي يقرّه هذا المجلس، وعلى المؤمنين كافة المطالبة بتحقيق هذا الأمر المهم والمساهمة في إنجازه على أحسن وجه»[1]

مَثّلَ هذا الربط الأوتوماتيكي بين مهمة الأدوات المؤسساتية والوثائق السيادية للدولة كضامنة وحامية لقيم محددة ذات بُعد ديني بوصفها تعبيرًا اجتماعيًّا صحيحًا عن قيم الأغلبية من جهة، ومهمة الجمهور الأغلبوي كمانح للشرعية الانتخابية والشعبية لهذه القيم، مَثَّلَ إعادة تعريف لمعنى الدولة والنظام السياسي الذي يديرها لصالح علوية هذه القيم وأهميتها المعيارية.[2] في إطار إعادة التعريف هذه تصبح مهمة الجمهور، عبر فعل التصويت الانتخابي، منح التخويل المؤسساتي والسيادي للدولة في تبني وترويج الهوية العامة على أساس هذه القيم. كان هذا هو جذر فهم المؤسسة الدينية الشيعية للديموقراطية: تأكيد وحماية الهوية العامة التي تمثل الأغلبية، وليس حق الاختلاف وقبول التنوع وحمايتهما من هيمنة هذه الأغلبية.

كان هذا الدفاع عن الهوية المهيمنة واعتبار ما عداها اغترابًا هو

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المقصود بهذا الجمهور هم الشيعة تحديداً؛ إذ يشير السيد السيستاني أن على «المؤمنين كافة» القيام بهذا الأمر. في العقيدة والفقه الشيعيين تختص تسمية «المؤمنين» بالشيعة حصراً ولا تتضمن السنة الذين تُطلق عليهم تسمية «المسلمين» الشاملة للشيعة أيضاً، أو «المخالفين»، بمعنى الذين يختلفون عن الشيعة. هذه التسمية الثانية أقل شيوعاً في الحيز العام وترد في الموارد التقنية ككتب الفقه والعقيدة الشيعية.

جذر الخلاف بين المؤسسة الدينية الشيعية وسلطات الاحتلال العسكري الأميركي في العراق؛ إذ افترضت المرجعية أن هذه السلطات بصدد ترسيخ هوية جديدة «دخيلة» بمعنى الاغتراب عن الذات الأصلية والأصيلة. يذكر الصحافي الأميركي المقرب من صناع القرار الأميركي، بوب وودورد، في كتابه عن اجتياح العراق أن المسؤولين الاميركيين في سلطة الائتلاف المؤقتة التي كانت تدير العراق حينها بموجب قرار من مجلس الأمن الدولي كانوا على تواصل غير مباشر مع المرجعية الدينية. في هذا الإطار يروي وودورد نقل رسالة شفوية من السيستاني إلى مستشارة رئيس سلطة التحالف، ميغان اوسيلفان في أعقاب إصدار المرجع الديني بيانًا يطالب فيه بإجراء انتخابات لجمعية وطنية تتولى كتابة مسودة الدستور العراقي الجديد قبل عرضه على التصويت العراقي العام:

ذكر مقربون من السيستاني لأوسوليفان أنه أصدر فتوى في الثامن والعشرين من حزيران مصرًّا عبرها على أن يكتب الدستور عراقيون منتخبون بشكل صحيح لأنه كان يقلق من أن العراق سيشبه اليابان بعد الاحتلال الأميركي بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. حينها قام الموظفون العاملون لدى [قائد القوات الاميركية في اليابان الجنرال ماك ارثر] بكتابة معظم دستور البلد وأن اليابان التي استسلمت على نحو غير مشروط تبنته بعد أن أضافت تعديلات بسيطة عليه. أراد السيستاني انتخابات كاملة، لكن سيستغرق مثل هذا الأمر من ستة إلى تسعة أشهر إضافية، ما يُضاعف على الأغلب مدة الاحتلال العسكري الأميركي للعراق.[1]

هذا الدفاع عن الهوية ضد تهديد الاغتراب المفترض الذي يمثله طرف أجنبي هو الذي صنع التحالف بين المؤسسة الدينية الشيعية

---

(1) Bob Woodward,. Bush at War: State of Denial, Part III (New York: Simon & Schuster, 2006) 263-264.

وحركات الإسلام السياسي الشيعي في السنوات القليلة في أثناء 2003 وبعدها. تولت هذه الاخيرة سياسيًّا الدفاع عن الهوية، مستفيدةً من دعم المرجعية الشيعية الانتخابي لها. كانت النتيجة أمرين اثنين مترابطين: الأول، هو كتابة وتمرير دستور هجين يفتقر للانسجام الفكري والقانوني تختلط فيه القيم الليبرالية التي تمثل الحداثة، أو ما يُسمى بـ «التغريب» في عرف هذه القوى، بالقيم التراثية التي تمثل الأصالة. كان القبول بهذه القيم الليبرالية، كما في النص الدستوري الذي منع تشريع قوانين تتنافى مع الديموقراطية، انعكاسًا لوقائع القوة على الأرض التي لم تستطع القوى المحافظة، من مؤسسات دينية وأحزاب إسلاموية، أن تحتكرها وتتحكم بها لوحدها، خصوصاً بإزاء وجود قوى سياسية واجتماعية ومكوناتية أخرى كانت مستثمرة في القيم الحداثوية، لحساباتها الخاصة والمختلفة، فضلًا عن التأثير الأميركي الذي بقي كبيرًا نسبيًّا، وإن لم يكن حاسمًا، ووقف إلى جانب هذه القيم ودعاتها. الثاني، هو النجاح السياسي للقوى الإسلاموية الشيعية في الوصول إلى سدة الحكم والاحتفاظ بها على مدى 15 عاماً تالية، قاد هذا الاحتفاظ بالحكم، في إطار منظومة الديموقراطية التوافقية، إلى ضمان علوية القيم التراثية المرتبطة بالأصالة على القيم الليبرالية المرتبطة بالحداثة في السلوك السياسي والحيز العام؛ إذ انحازت السلطة الشيعية، بهيمنتها التشريعية-التنفيذية في النظام البرلماني العراقي، دائمًا إلى جانب القيم التراثية وسعت إلى بروزها والتأكيد عليها بوصفها التعبير الحقيقي والصادق عن «جوهر» الشعب العراقي، أو أغلبيته على الأقل.

لعل التحول الأشد خطورة في السياسة في العراق منذ إنشاء الأخير كدولة حديثة قبل أكثر من قرن، هو هيمنة الطائفية فيه وتمظهرها بأشكال مؤسساتيّة معلنةً أحيانًا أو مضمرة أحيانًا، في ظل إقرار إعلامي وسياسي واجتماعي واسع، متأسف غالبًا، بهذه الهيمنة كواقع حال ينبغي التعايش معه

وإعادة ترتيب الحياة العامة للبلد على ضوئه. المسؤول الأساسي عن هذه الهيمنة هي حركات الإسلام السياسي الشيعي التي أدارت السلطة في البلد بدءًا منذ عام 2005. إذا كان خطاب المرجعيّة الشيعيّة الذي مهّد السبيل لوصول هذه الحركات للسلطة يقوم على المذهبية بوصفها اعتزازًا ودفاعًا عن هوية عامة للمجموعة الأكبر في إطار التنوع والتعاون مع المجاميع الأخرى، فإن خطاب الإسلام السياسي الشيعي في السلطة كان طائفيًّا، بمعنى الصراع مع خصم محدد، السنة العراقيون، وافتراض التفوق عليه أخلاقيًّا ودينيًّا وتحويل هذا التفوق إلى هيمنة سياسية.[1] تحققت هذه الهيمنة في آخر المطاف بالكثير من الدم والعناء. بهذا الخصوص، يكشف التتبع الدقيق لخطاب المرجعية الشيعية، التي تم تناول بعضها هنا، على أنها تتشابه إلى حد كبير مع خطاب حركات الإسلام السياسي الشيعي في حقبة المعارضة. فمثلًا يحمل البيان التأسيسي لتشكيل المجلس الأعلى في 1982 الذي أُستهلتُ به هذه الورقة تشابهًا واضحًا في القيم: الهوية الأساس للشعب العراقي هي هوية دينية إسلامية، أصالة هذه الهوية وثباتها وضرورة الدفاع عنها ضد القيم الأخرى المناقضة لها، التي عادةً ما تُفهم على أنها «دخيلة»، واعتبار الغرب في العادة مصدرًا لتهديد هذه الهوية. رغم أن بيانات المرجعية لم تقدّم تفسيرًا للتاريخ العراقي على أساس العداء مع الغرب وتمثلاته المحلية، كما في نظام صدام مثلًا، بعكس الفهم المعلن لحركات الإسلام السياسي الشيعي، فإن ارتياب المرجعيّة بالدور الأميركي في العراق مرتبط أيضًا بأسباب شبيهة تتعلق بالتغريب القيمي الذي يمكن أن تتسبب الولايات المتحدة في العراق.

---

(1) المذهبية والطائفية مصطلحان مختلفان ويشيران إلى نوعية علاقات مختلفة مع الآخر، ففيما تؤكد المذهبية على الخصوصية الدينية للذات وتقترح التفاعل والتعاون مع الآخر في إطار الخصوصيات المتنوعة، لكن ليس المتصارعة، تؤكد الطائفية على علوية الذات على الآخر في إطار إقرار الطرفين بتفاوت القوة بينهما.

بدأت علائم التحول اللافت في خطاب وسلوك حركات الاسلام السياسي الشيعي من الإسلامية العامة، وحتى المذهبية الحذرة المستندة على التنوع الديني المحلي، إلى الطائفية كصراع مع آخر سني عراقي بدأت تدريجية بعد سقوط نظام صدام في 2003 لتتسارع خطوات هذا التحول عند استلامها الحكم في 2006 بعد فوزها في أول انتخابات برلمانيّة في ديسمبر في 2005 في إطار الائتلاف الواسع الذي ضمها حينها «التحالف العراقي الموحد» أهم هذه العلائم اثنان، **الأول:** هو تقديم قراءة أخرى ومستعجلة للتاريخ العراقي الحديث، جوهرها طائفي، عبر إزالة المسافة الفاصلة والمهمة بين السنة العراقيين ونظام صدام حسين البعثي، ليصبح السنة العراقيون هم حاملو تركة نظام صدام والمسؤولون والشركاء في جرائمه وأخطائه وذلك في سياق بروز سياسيات تمييزية ظاهرها التطبيق المشروع للعدالة الانتقالية مثل اجتثاث البعث وحل الجيش، لكن حقيقتها كانت معاقبة السنة كمجموعة سكانية/دينية واختزال مشاكل العراق الحديث البنيوية والمعقدة بأخطاء أخلاقيّة تعكس الرغبات الأنانية لأقلية طائفية قاسية ومتجبرة هي «السنة المهيمنون» بإزاء الشيعة الضعفاء والمُهيمن عليهم!!! يكفي هنا الاستشهاد بتصريح للقيادي حينها في التيار الصدري، بهاء الأعرجي، الذي أصبح فيما بعد نائبًا لرئيس الوزراء عندما ذكر في لقاء تلفزيوني «إن الغالبية في العراق، المذهب الذي [تستهدفه] القاعدة ... كانت عليه المؤامرة منذ يوم أبو بكر لحين حزب أحمد حسن البكر»[1] الدلالة الأساسية هنا هي افتراض الظلم الدائم والعابر للتاريخ منذ بداية الخلافة الراشدة قبل أكثر من 1400 عام إلى صعود حزب البعث إلى السلطة في العراق في نهاية ستينات القرن العشرين وصولًا إلى الإطاحة الأميركية به في 2003 وإن هذا الظلم مصدره سني، بعكس السردية السابقة التي يمثلها البيان التأسيسي للمجلس الأعلى من أن

(1) بهاء الأعرجي. الأعرجي يتهجم على الخليفة أبو بكر ﷺ (يوتيوب: Abu Osaid 15 شباط 2010). تاريخ الدخول: 2021/4/25. الرابط: https://youtu.be/lP8OMVyFcF0

مصدر هذا الظلم غربي مستهدفًا عموم المسلمين وليس خصوص الشيعة. في هذه السرديّة المختزلة للتاريخ، يختلط ما هو ديني بما هو سياسي، ليصبح الاضطهاد السياسي، لأحزاب الإسلام السياسي الشيعي، تمثّلًا وامتدادًا للاضطهاد الديني الذي مثلته الهيمنة السنيّة المفترضة على الحكم. لعل الإعلان الأبرز هنا في ترسيخ هذه السردية في حياة الدولة العراقية الجديدة جاء على لسان رئيس الوزراء العراقي الأسبق في نهاية عام 2013 في ذروة المواجهة بين تنظيم «الدولة الإسلامية» الإرهابي والدولة العراقية:

الذين قتلوا الحسين لم ينتهوا بعد. هاهم اليوم موجودين [كذا في الأصل]. والحسين بلون آخر لا يزال موجوداً، هو الذي يُستهدف من قبل هؤلاء الطغاة. إذًا أنصار يزيد وأنصار الحسين مرة أخرى وعلى طول الخط يصطدمون في مواجهة شرسة عنيدة، وهذا يعطينا رؤية بأن الجريمة التي ارتكبت بحق الحسين لم تنتهِ وإنما لازالت فصولها التي نعيشها اليوم من الإرهابيين والطائفيين والحاقدين على الإسلام وأهل البيت عليهم السلام وما يقومون به اليوم من أعمال إجرامية واستهداف للأبرياء، وبالذات لقد أعدوا العدة لاستهداف زوار الإمام الحسين وتخريب أجواء الزيارة.(1)

تمنح كلمات المالكي للصراع السياسي والأمني في العراق في لحظة معينة طابعًا أبديًّا راسخًا في صراع ثنوي بين الخير والشر. يمنع هذا التصوير الجوهراني للصراع في العراق حينها إمكانيات التحوّل والتغير والتطور في مواقف الأطراف المتصارعة أو فتح مسارات المراجعة والتصالح بينها، بمعنى أنه يرفض الصيرورات الداخلية لهذه الأطراف

(1) نوري المالكي. نوري المالكي المعركة في الأنبار بين أنصار الحسين وأنصار يزيد (يوتيوب: جريدة الصوت الكويتية، 2 كانون الثاني 2014) تاريخ الدخول: في 2022/4/26. الرابط: http://bit.ly/2hCyY15

خصوصًا في ظل احتجازهم في ثنائية الصراع بين الحسين ضد يزيد، المتضادين أبدًا وغير القابلين للتصالح والتفاهم في أي لحظة أو ظرف زمني مقبل. في الفهم الشيعي، يمثل يزيد التجسد المطلق للشر.

كانت العلامة الثانية في بروز التخصيص الهوياتي مذهبيًّا لضحايا الإرهاب. على سبيل المثال، في بيان رسمي لزعيم التحالف الشيعي الحاكم «الإئتلاف العراقي الموحد» السيد عبد العزيز الحكيم الذي كان يشغل في الوقت ذاته منصب رئاسة «المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق» يتم توصيف ضحايا الإرهاب على نحو مختلف على أساس هوياتهم المذهبية المفترضة:

ارتكبت العناصر المجرمة من التكفيريين والصداميين وأعوانهم مرّة اخرى جريمة كبرى جديدة ضد العراقيين الأبرياء من أتباع أهل البيت «عليهم السلام» في مدينة الصدر وذلك في هذا اليوم الخميس 2006/11/23 ليذهب ضحية هذا العدوان الآثم مئات الشهداء والجرحى والأبرياء. كما ارتكب الإرهابيون التكفيريون الطائفيون جريمةً أخرى في مدينة الحرية هذا اليوم وضرب مدينة الكاظمية والأعظمية بالصواريخ أودت بحياة العشرات من العراقيين. إن تصاعد العمليات الارهابية خلال الأيام القليلة الماضية التي استهدفت الأبرياء في مناطق اللطيفية وبعقوبة ومهاجمة دوائر الدولة ومؤسساتها وماحدث هذا اليوم من جرائم تدمي القلب، كلها تصبّ في اتجاه واحد وهو السعي لتخريب مشروع الدولة الدستوريّة التي شارك في بنائها ملايين العراقيين والتي قدّم من أجلها أروع الملاحم والتحدي والعطاء العدوان على المكتسبات التي حققها شعبنا العراقي من خلال صموده وتضحياته العظيمة. إننا ندين بشدة العدوان الآثم على حياة العراقيين وأمنهم من أي جهة صدرت وأدعو الحكومة وأجهزتها الأمنية إلى تشديد إجراءاتها من أجل منع وقوع مثل هذه الجرائم والسعي الجاد لإرساء دولة القانون والمؤسسات. إن هذه الجرائم البشعة والتي بدأت منذ الجمعة الدامية في النجف الاشرف والتي راح ضحيتها

شهيد المحراب السيد الحكيم «قدس سره» لن تزيدنا إلاّ تمسّكًا بالحياة الحرة الكريمة ولا تزيدنا إلاّ صلابة في مواجهة المؤامرات التي تحاك ضد شعبنا وضد أتباع أهل البيت «عليهم السلام» في العراق[1].

في هذا البيان الذي يدين عمليات إرهابية جرت في مناطق ذات أغلبيات سنية وشيعية، وبالتالي سقوط ضحايا سنّة وشيعة، يميز البيان على نحو جلي بين العراقيين كمجموعة عامة وبين العراقيين بوصفهم أتباعًا لأهل البيت، الوصف التقليدي للشيعة. الدلالة الضمنيّة هنا هي أن الشيعة يُستهدفون بسبب، كينونتهم، أي كاتباع لأهل البيت، وأن الذين يستهدفونهم يفعلون ذلك بسبب هذا النوع من الاتباع الديني. في بيانات أخرى كثيرة، سواء تلك التي أصدرتها حركات سياسية شيعية منفردة أو الائتلاف الشيعي الحاكم وقتها لإدانة أعمال إرهابية ضد مدنيين عراقيين، اكتسب التأكيد على إبراز الهوية المذهبية للضحايا وظيفة سياسيّة وهوياتيّة مهمة لأحزاب الإسلام الشيعي الحاكم حينها هي ترسيخ التضحويّة في الفهم الشيعي العام للذات، أي الشيعة بوصفهم كائنات مضحية، يلعب مفهوم التضحية دورًا مركزيًّا في تشكيل هويتهم وذواتهم.

في الحقيقة، إحدى أهم وظائف الطقوس والمناسبات الشيعية بعد 2003 فصعودًا، خصوصًا مراسم العزاء الحسيني، هو ترسيخ الثيمات والقيم المتعلقة بالتضحية والفداء في سلوك الإمام الحسين وأهل بيته وأصحابه في كربلاء فضلًا عن بقية الأئمة الشيعة في مناسبات ولاداتهم ووفاتهم التي يُحتفى بها. رغم أن الحادثة الأصلية في كربلاء انطوت فعلًا على الكثير من التضحية والفداء، ورغم أن التشيع العراقي تأريخيًّا شَكّل قدرًا كبيرًا من حسه بالمظلومية عبر تمثل وإعادة إنتاج العناءات الكبيرة التي واجهها الحسين وأهله وأصحابه في كربلاء في شهر محرم

---

(1) عبد العزيز الحكيم. «سماحة السيد الحكيم يصدر بياناً يستنكر فيه الجريمة النكراء ضد المواطنين الأبرياء في مدينة الصدر». وكالة أنباء براثا. 2006/24/11. تاريخ الدخول: 2022/4/27. الرابط: http://burathanews.com/arabic/news/11647

من عام 61 هجرية، فإن هذا الفهم لمشهد كربلاء اكتسب أبعادًا نفسيّة وهوياتيّة وسياسيّة جديدة في عراق ما بعد 2003، إضافةً للأبعاد المعتادة سابقًا المتعلقة بالحزن التطهري والتقوى الدينية وتأكيد الانتماء الهوياتي للتشيع. ففضلًا عن المكاسب الانتخابية والسياسية التي حصلت عليها حركات الإسلام السياسي الشيعية من إبراز هويتها الإيديولوجية على أنها حامية للتشيع وممثلة له في الحيز العام وتوظيفها لمراسيم العزاء الحسيني المتنوعة والطقوس الشيعية الأخرى، أخذت المراسيم والطقوس والرمزيات الشيعيّة تلعب دورًا متزايدًا بوصفها مكسبًا حقوقيًّا وهوياتيًّا في العراق الجديد حققته هذه الأحزاب لجمهورها الشيعي، بدلًا من أن تكون جزءًا طبيعيًّا وأتوماتيكيًّا من حرية التعبير التي نص عليها الدستور، بمعنى أنها ناتجة عن فعل مستمر ومنظم لفاعل سياسي واعٍ يُحتاج لوجوده وجهده الدائمين لضمان استمرار ممارسة هذه الحقوق. ثمّة وظيفة سياسية ذات طابع انتهازي تصر عليها الأحزاب الإسلامية الشيعية عبر هذا التفعيل المتواصل للطقوس والمراسم الشيعية والتذكير بها كحدث مميز ولافت في الحياة العامة بما يعنيه هذا من رفض اندماجها التلقائي بهذه الحياة ومنع شغلها حيزها الطبيعي فيها من دون ضجيج رسمي أو إعلانات سياسيّة، أي تطبيعها كمعتقدات وممارسات دينية تحتل الحيز الاجتماعي والإنساني المناسب لها ككل التجارب الدينية، بعيدًا عن التضخيم أو المبالغة أو التسييس أو الاستثناء أو التذكير الرسمي والسياسي بحدوثها.[1]

---

(1) يظهر الحس الدائم بالاستثناء في تجارب الطقوس والمراسم والمناسبات الشيعية عبر أنشطة كثيرة رسمية وعامة تؤكدها كحدث لافت، وليس جزءاً طبيعياً من حياة المجتمع، عبر البيانات الرسمية التي يصدرها الساسة والشخصيات العامة احتفاءً بها وتبادل التهاني بشأنها وإعلان تنظيم الخطط الامنية لحمايتها وتأكيد نجاح هذه الخطط تالياً، فضلاً عن تغطية الإعلام لها بوصفها حدثاً وغيرها كثير. قد يبدو أمراً مفهوماً تأكيد «الحدثية اللافتة» للطقوس والمناسبات الشيعية في الأعوام الأولى التي تلت سقوط نظام صدام حسين بسبب التضييق الذي تعرضت له هذه الطقوس والمناسبات، لكن من الصعب تبرير هذا الاهتمام الرسمي بها كحدث بعد نحو 19 عاماً من نهاية هذا النظام وانقضاء سنوات كثيرة على توقف الأعمال الإرهابية التي كانت تستهدف بعض هذه الطقوس والمناسبات.

عبر كل هذه «الحَدَثية» المتواصلة على مدار السنة، تبدو الأحزاب الشيعية وكأنها تقدم منجزًا نفسيًّا وروحيًّا، هوياتيّ الطابع، للشيعة العاديين الذين يمثلون جمهورها الانتخابي والسياسي الطبيعي. عبر هذا المنجز المفترض الذي يغذي حس التضحوية والمظلومية المعتادين بسبب طبيعة الطقوس والمناسبات والمراسم الشيعية القائمة على تعميق الحس الشيعي بالذات عبر تمجيد التضحية والتطهر الأخلاقي من خلال تحمل الظلم، تتراجع، ولو موسميًّا، أهمية المنجزات المادية التي عجزت هذه الأحزاب عن تقديمها وتقع في جوهر وظيفتها ككينونات سياسية وأحزاب حاكمة ينبغي أن يتعلق أداؤها في الوظيفة الحكوميّة بخدمة الصالح العام للمجتمع بأكمله وليس تأكيد الخصوصيّة الدينيّة لمجموعة واحدة فيه. فعلى سبيل المثال، لا تستطيع هذه الأحزاب أن تحاجج ضد عجزها المبرهن عليه في المجالات الماديّة المحسوسة التي تختص بها الأحزاب التي في السلطة كتقديم الخدمات وتحسين البنية التحتيّة وصناعة الفرص الاقتصادية ومكافحة الفساد والبيروقراطية المعيقة للاستثمار والنمو الاقتصادي ومنح آفاق واعدة لحياة أفضل لمواطني البلد. إزاء فشل الأحزاب الشيعيّة الحاكمة في هذه الاختبارات المادية الأشد والأهم المرتبطة بالحكم والحوكمة وصناعة السياسات، لا تجد هذه الاحزاب، العاجزة بنيويًّا عن الإنجاز المادي، سوى التعكز على «منجزات» هوياتيّة متخيلة قائمة على الحفاظ على الهوية الشيعية كما تتخيلها هذه الأحزاب واستنفار حس الدفاع عنها بإزاء أخطار مفترضة لها تبرع هذه الأحزاب في اختراعها وتسويقها.

ظهر هذا بوضوح في رد هذه الأحزاب على حركة احتجاج تشرين التي برزت من القاعدة الاجتماعية والانتخابية لهذه الأحزاب. فبدلاً من أن تقود حركة الاحتجاج الضخمة والمشروعة هذه، والتي جاءت ردًّا على غياب المنجزات الماديّة لهذه الاحزاب، إلى مراجعة حقيقية لأدائها في السلطة والسعي لتصحيحه، لجأت هذه الأحزاب إلى تفسير الاحتجاج هوياتيًّا عبر تصويره كفعل منظم يقوم به شباب شيعة مغرر بهم تحركهم قوى «الاغتراب»

الغربية لاستهداف «سلطة الشيعة» وتقويض هويتهم وجعلهم تحت رحمة الآخرين «الظالمين». من هنا كان بروز المصطلح الاتهامي للمحتجين على أنهم «أبناء السفارات» بمعنى افتقادهم للأصالة الشيعيّة والعراقيّة ولعبهم دور العملاء المغفلين للغرب، بعكس العملاء الواعين من الحكومات السنية التي حكمت العراق منذ العشرينات وصولاً إلى الحكم البعثي بزعامة صدام حسين!! وحتى في إطار الإصلاح التدريجي، المحدود نسبيًّا في الوقت الراهن، الذي أنتجه الضغط الاحتجاجي وقاد إلى انتخابات مبكرة بقانون انتخابي جديد خسرتها معظم أحزاب الإسلام السياسي الشيعي، لم يكن الرد على هذه الخسارة إقرارًا مخلصًا بفشل بنيوي جدي، سياسي وحزبي، يتطلب مراجعة حقيقيّة للسجل والأداء والذات، وإنما تمترسًا جديدًا في الخنادق المعتادة للهوية. برز هذا التمترس في خطاب «الإطار التنسيقي» الشيعي وأفعاله بعد خسارته الانتخابات ورفضه حكومة الأغلبية السياسية التي تستثنيه من الحكم وتضعه في المعارضة البرلمانية؛ إذ اعتبر الإطار استبعاد «المكون الأكبر» من تشكيل الحكومة استهدافًا للشيعة وتهديدًا للسلم الأهلي. يمثل مثل هذا الخطاب استثمارًا آخر في الهويّة وإصرارًا عقيمًا على أولوية سياسات الهوية على سياسات القضايا.

من الواضح أن اعتماد أحزاب الإسلام السياسي الشيعي على الهوية والدفاع عنها كأساس لشرعيتها السياسية آخذ بالتآكل السريع كما أظهرته أحداث السنوات القليلة الماضية. تكمن الأزمة الحالية لهذه الأحزاب في كيفية الخروج من الفخ العميق للهوية كبرنامج سياسي إلى الإنجاز المادي، اقتصاديًّا وخدميًّا ومؤسساتيًّا، كمعيار للأداء السياسي وسبيل للانتصار الانتخابي. لحد الآن، تبدو هذه الأحزاب عاجزة بنيويًّا عن أن تصنع هذا التحول من الهوية إلى الإنجاز.

الفصل الرابع
حزب اللّٰه في لبنان: بين الديمقراطية والعمل المسلح

«حزب الله» نموذجًا:
الحقبات وأطوار العمل السياسي في لبنان

مهند الحاج علي

في هذه الورقة البحثيّة، أناقش فكرة أن التحولات الإقليميّة والإطار الطائفي اللبناني أكثر تأثيرًا من الأيديولوجيا في تعريف الأطوار التي مرّ فيها «حزب الله» من فترة العمليات الأمنيّة السريّة والخطاب الخميني الخالص والمنفصل عن الاعتبارات المحليّة، للانخراط بالسياسة الداخلية في البرلمان عام 1992 والحكومات والائتلافات المحليّة بعد اغتيال رئيس الوزراء الراحل رفيق الحريري عام 2005. للعملية السياسيّة والتحولات الاجتماعيّة والإقليميّة، قدرة أكبر على تصميم أدوار التنظيم ومواقفه من قضايا مختلفة، وتوجه التنظيم لتقديم تنازلات أيديولوجية لتغليب مصالح على أخرى.

رغم الخلاف القائم بين الباحثين والكتاب حيال التاريخ التأسيسي لـ «حزب الله»، أكان في نهاية سبعينيّات القرن الماضي خلال لقاءات بين إسلاميين يتراوحون في انتماءاتهم بين الشاب طالب الحوزة الدينية وبين حركة «أمل» وحزب الدعوة الإسلامية العراقيّ المنشأ، أو لحظة وقوع الاجتياح الإسرائيلي عام 1982 وما فرضه من تحول سياسي على مستوى الحركة الشيعية ولبنان والمنطقة بأسرها، يبقى هذا الحدث الأخير مفصليًّا. صحيح أن الأفكار والعقائد الدينيّة والسياسيّة ليست وليدة لحظة سياسية، بل هي نتيجة مخاض وتراكمات، لكن حدثًا بحجم الاجتياح الإسرائيلي كان كفيلًا بتوفير مساحة لتمثيل جديد، سيما بعد ثلاث سنوات على انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران وولادة نظام جديد فيها، ومع تراجع

القوى والأحزاب اليساريّة وتسارع اندثار الدور السوفييتي حتى سقوط الاتحاد نهاية ثمانينات القرن الماضي.

هذان الحدثان كذلك تقاطعا مع واقع أن الطائفة الشيعيّة نفسها كانت في وضعية تكوينيّة على المستوى السياسي، مقارنة ببقية الطوائف اللبنانيّة. كان رجل الدين الإيراني اللبناني الأصل موسى الصدر أساسًا في هذا التوجه؛ إذ أسس حركة المحرومين التي عُرفت لاحقًا باسم «أمل»، ومعها «المجلس الشيعي الأعلى». هذه المؤسسات الوليدة لم تُشكّل نُخبًا دينيّة وسياسيّة من النوع القادر على الحؤول دون ولادة تيار دينيّ جديد، أو عرقلته إلى حدٍّ كبير، سيما في ظرف كالاجتياح الإسرائيلي لبيروت وكامل الجنوب اللبناني عام 1982.

اجتمعت في لحظة الاجتياح الإسرائيلي مجموعة قوى، وهي مجموعات طلابية إسلامية و«حركة أمل الإسلامية» وعلماء دين محسوبون على «حزب الدعوة الإسلاميّة»، على أساس دعوة خمينيّة بتعاون مع النظام سوري للخروج بتنظيم موحد قادر على مقاومة الاحتلال الإسرائيلي. وفقًا لنعيم قاسم نائب الأمين العام للتنظيم، تمحور نقاش التأسيس حول ثلاثة أهداف، **أولها** اعتماد الإسلام منهاجًا شاملًا، وهو مشترك مع بقية التنظيمات الإسلاميّة. **الثاني** هو مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، **والثالث** هو تبني نموذج ولاية الفقية. هذه المبادئ الثلاثة حملتها ثلاثة أطراف هي تجمع لرجال الدين في البقاع، ولجان إسلامية تُمثّل مجموعات مختلفة ومنشقين إسلاميين عن حركة أمل بعد انضمام رئيسها نبيه بري إلى هيئة الإنقاذ التي ضمّت في عضويتها رئيس القوات اللبنانية بشير الجميل بعد أقل من أسبوعين على الغزو الإسرائيلي.[1]

(1) قاسم، نعيم. «حزب الله: المنهج .. التجربة.. المستقبل». مصر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002، ص 37-38.

هذه الرواية الرسمية للتأسيس، وتجمع في طياتها بين الخلاف السياسي مع «أمل» من جهة، وبين التوكيد على البعد العقائدي ودور رجال الدين في القيادة.

لكن التنظيم في بداياته جمع رجال دين من صغار السن، وشبابًا من خلفيات عماليّة يتحدرون من ضواحي بيروت الجنوبية، ولهم تاريخ مع تنظيمات فلسطينيّة ويساريّة لبنانيّة. عمليًّا، كان التنظيم يضم أبناء النازحين من الأرياف لأحزمة البؤس في المدينة في موجة الستينيّات والسبعينيّات، أي الجيل الثاني، ومنهم طبعًا شبّان مثلَ عماد مغنية وحسن نصر الله، المسؤول الأمني الرفيع في التنظيم وأمينه العام الحالي، تباعًا. نصر الله نفسه نجل بائع خضار في منطقة النبعة، أحد أحزمة البؤس في الضواحي الجنوبية لبيروت، في حين نزحت عائلة مغنية وهي تمتهن الزراعة إلى ضواحي بيروت حين كان صغير السن. كان مغنيّة ونصر الله يتشاركان هذه الخلفية الاجتماعية، تمامًا مثل أغلب الأعضاء الأوائل للتنظيم.

التحولات الإقليميّة: النظام السوري ممسكًا بزمام الأمور

محليًّا، «حزب الله» انتقل من طور العمل السرّي والخطاب الخميني الإيراني المنشأ -وبالتالي غير المصمم للإطار اللبناني- للنظام الطائفي وضرورة التكيّف من خلال التحالفات المحليّة غير المتوافقة مع الأيديولوجيا ومتطلباتها. وهذا التطور المحلّي ترافق أيضًا مع تبدل في مقاربة الملف الاجتماعي والاقتصادي مما صاغه هؤلاء الشبان في الثمانينيّات؛ إذ تبلورت رؤية مختلفة اقتصاديًّا واجتماعيًّا واتسع التنظيم لفئات اجتماعية أخرى، علاوة على الارتقاء التصاعدي (اجتماعيًّا واقتصاديًّا) لبعض قادة التنظيم ماليًّا وبروز فئة رجال الأعمال الملتزمين فيه.

الرسالة المفتوحة

الرسالة المفتوحة لـ «حزب الله» كانت الوثيقة الأولى العلنيّة تنظيميًّا، رغم أن العمل المسلح بدأ قبل ذلك وكان سريًّا. هذه الوثيقة كانت أساسية في رسم خريطة الطريق السياسيّة للتنظيم، مع التزام كامل بفكرة تطبيق الحكم الإسلامي المرتبط بالجمهوريّة الإسلاميّة في إيران ووفقًا لعقيدة ولاية الفقيه، وهي هرمية رأسها المرشد الأعلى للثورة الإسلامية في إيران (حينها روح الله الخميني وعلي خامنئي منذ عام 1989). جاء في الرسالة المفتوحة نص صريح يدعو المسيحيين إلى اعتناق الإسلام، ومن ثم إلى إقامة حكم إسلاميّ في لبنان بعد استفتاء الشعب في ذلك: «نؤكد أننا مقتنعون بالإسلام عقيدةً ونظامًا، فكرًا وحكمًا، وندعو الجميع إلى التعرف إليه والاحتكام إلى شريعته، كما ندعوهم إلى تبنيه والالتزام بتعاليمه على المستوى الفردي والسياسي والاجتماعي. وإذا ما أُتيح لشعبنا أن يختار بحريّة شكل نظام الحكم في لبنان، فإنه لن يرجّح على الإسلام بديلًا. ومن هنا فإننا ندعو إلى اعتماد النظام الإسلامي على قاعدة الاختيار الحر والمباشر من قبل الناس، لا على قاعدة الفرض بالقوة كما يُخيَّل للبعض!».

كما شملت الرسالة نصًّا عقائديًّا صريحًا حيال ولاية الفقيه والارتباط الواضح بالنظام الإسلامي في إيران، واعتبار تنظيم «حزب الله» أمّة، لا حزبًا سياسيًّا محدودًا:

«نحن أبناء أمة حزب الله التي نصر الله طليعتها في إيران، وأسست من جديد نواة دولة الإسلام المركزية في العالم.. نلتزم بأوامر قيادة واحدة حكيمة وعادلة تتمثل بالولي الفقيه الجامع للشرائط، وتتجسد حاضرًا بالإمام المسدد آية الله العظمى روح الله الموسوي الخميني دام ظلّه.. مفجر ثورة المسلمين وباعث نهضتهم المجيدة. وعلى هذا الأساس فنحن في لبنان لسنا حزبًا تنظيميًّا مغلقًا، ولسنا إطارًا سياسيًّا ضيّقًا.. بل نحن أمة ترتبط مع المسلمين في كافة أنحاء العالم».

كان واضحًا أن الرسالة المفتوحة انعكاس لغلبة الموقف المسلح، وفيها نفي للسياسة في السياق اللبناني القائم على التوافق والتفاوض والائتلاف بين ممثلي المكونات المذهبيّة المختلفة المكونة للمشهد السياسي اللبناني. لكنها كذلك لخّصت أيديولوجيا تنظيم عسكري وأمني لا يعترف بالنظام اللبناني ولا بالتركيبة الطائفيّة بالبلاد. وهذا كان نسخ بالكامل للخطاب والنهج الخميني حيال السياسة في إيران نفسها واختزالها بالنظام وعقيدته، وإسقاطها بالكامل على السياق اللبناني المعقد في تركيبته؛ إذ كيف بإمكان دولة يُمثل الشيعة فيها أقليّة أن تتبنى منهاجًا عقائديًّا شيعيًّا، علمًا أن «حزب اللّه» كان يُعد أقليّة بين الشيعة أنفسهم (تمثيليًّا) حينها؟

تأثيرات السياق الإقليمي

لكن هذا الموقف المؤدلج تبدل لاحقًا مع الدور السوري في السياسة اللبنانيّة، ومع الانخراط في العملية السياسية بعد اتفاق الطائف وقرار المشاركة في انتخابات عام 1992. في نهاية الحرب الأهلية اللبنانية عام 1991، ورغم تسليم الميليشيات المحليّة أغلب سلاحها للدولة اللبنانية تحت وصاية النظام السوري، احتفظ «حزب اللّه» بسلاحه وقدراته الحربية بحجة مقاومة الاحتلال الإسرائيلي في جنوب لبنان. وذلك كانت نتاجًا لتفاهم إيراني- سوري تبلور في المصالحة بين تنظيمي «حزب اللّه» و«حركة أمل» الشيعيين[1].

وهذه العملية لم تكن بالهينة، بل جاءت في ختام حرب دموية مع «أمل» تخللتها مجزرة ارتكبتها القوات السورية بحق عناصر من «حزب اللّه». خلال هذه الفترة وحتى الانسحاب السوري عام 2005، كان النظام

(1) مهند الحاج علي. «أي علاقات أمس واليوم بين حزب الله وسورية؟»، مركز مالكوم كير-كارنيغي للشرق الأوسط، 7 مايو/أيار عام 2019.
https://carnegie-mec.org/2019/05/07/ar-pub-79076

السوري يتولى «تصحيح» العلاقة مع الحزب وإدارته بشكل أفضل من أجل حصر دوره بالعمل المسلح ضد إسرائيل حصرًا ووفقًا لمعايير محددة[1]. في المقابل، كان «حزب اللّه» يحصر دوره السياسي في المشاركة بالانتخابات البرلمانيّة دون الدخول في الحكومات المتعاقبة على البلاد منذ اتفاق الطائف.

الدخول في الحكومة

لكن عام 2005، تبدّل هذا السياق وقرر التنظيم أخذ زمام المبادرة وقيادة التحالف المؤيد سابقًا للنظام السوري، وهو بات يُعرف بـ «8 آذار»، مقابل ذلك المعارض له (14 آذار). وبالتالي كان قرار المشاركة في الحكومة والانتخابات تحت عنوان حماية المقاومة، ولكنه عمليًّا على ارتباط بانسحاب القوات السورية من لبنان وتبدل ميزان القوى بعدها غداة اغتيال رئيس الوزراء اللبناني السابق رفيق الحريري ونشوء تحالف سياسي مدعوم من السعودية والولايات المتحدة في مواجهة حلفاء النظام السوري وعلى رأسهم «حزب اللّه»[2].

والدخول إلى اللعبة السياسيّة اللبنانيّة حتم على «حزب اللّه»، ليس فقط التنازل أيديولوجيًّا لجهة القبول بالنظام اللبناني، ولكن كذلك تنظيم تحالفات وائتلافات تُتيح للتنظيم حماية سلاحه لقاء مقايضات على الساحة المحلية. ذاك أن التنظيم نجح في التحالف مع حركة «أمل»،

---

(1) العنف كان من ضمن أدوات التصحيح في العلاقة، ومن ضمنه تندرج مجزرة فتح الله في الثمانينات والاعتداء على مسيرة ضد اتفاق أوسلو عام 1993.
مهند الحاج علي. «أي علاقات أمس واليوم بين حزب الله وسورية؟»، مركز مالكوم كير-كارنيغي للشرق الأوسط، 7 مايو/أيار 2019.
https://carnegie-mec.org/2019/05/07/ar-pub-79076

(2) قاسم، نعيم. «حزب الله: المنهج .. التجربة.. المستقبل». مصر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002، ص246.

وباتا متلازمين في السياسة اللبنانية بحيث يُشار إليهما بـ «الثنائي الشيعي» للدلالة على هذا التقارب، ومن ثم إقرار تفاهم مار مخايل مع التيار الوطني الحر ورئيسه ميشال عون[1]. هذان الائتلافان انعكسا في السياسة اللبنانية بمقايضة بين تأييد «حزب الله» لاحتلال «أمل» و«التيار الوطني الحر» مواقع في الدولة اللبنانية، وتقديم نفوذهما، مقابل موقف سياسي بحماية سلاح المقاومة واعطائه شرعية. والتنظيم بلسان نعيم قاسم، نائب أمينه العام، رأى في التفاهم ائتلافًا شيعيًّا–مسيحيًّا وردًّا على قرار مجلس الأمن الرقم 1559 قبل سنة ونصف السنة[2]. كان هدف القرار نزع الشرعية عن سلاح «حزب الله»، في حين أقر التفاهم بحق المقاومة وأنتج حالة سياسية مسيحية راعية للحزب، وهو ما ظهر جليًّا بعد شهور في حرب تموز عام 2006.

هذه المقايضة بين الحزب وشركائه في الائتلاف كانت أساسية في تحديد موقع التنظيم كراعٍ لجزء من الطبقة السياسية، بغض النظر عن ممارساتها في السلطة، أكان لجهة الاتهام المتكرر للتيار الوطني الحر وحركة أمل بالفساد في الاعلام والنقاش السياسي العام، أو لناحية فشلهما في حقائب وزارية مهمة هيمنوا عليها بدعم من التنظيم، كمثل وزارتي الطاقة والمال[3].

---

(1) Helou, Joseph P.. Activism, Change and Sectarianism in the Free Patriotic Movement in Lebanon. Germany: Springer International Publishing, 2019.

(2) قاسم، نعيم. «حزب الله: المنهج .. التجربة.. المستقبل». مصر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002، ص 249-250.

(3) دنيز فخري، «لبنان يقترب من الظلام والنكايات السياسية تشتعل»، موقع اندبندنت عربية، 12 مارس 2021 (تاريخ الدخول: 29 مايو/أيار 2022).
https://tinyurl.com/d7canwsa

عمليًّا، انتقل التنظيم من قوة طهرانيّة في علاقتها بالسياسة، إلى حزب سياسي يُشارك ليس فقط بتعيين وزراء ومسؤولين سياسيين، بل كذلك في تشكيل ائتلافات تُساعد على احتواء التكتلات المضادة له، بدءًا بتحالف «14 آذار» المدعوم سعوديًّا وأميركيًّا، وانتهاءً بالحراك الشعبي الذي انطلق عام 2019 وتبلور بدخول كتلة من النواب المستقلين إلى البرلمان بعد انتخابات مايو/أيار عام 2022. هذه عملية تحوّل بدأت مع الدخول للبرلمان عام 1992 وتبني العلم اللبناني وفتح حوارات مع البطركية المارونية، وكانت ذروتها في البرنامج السياسي لعام 2009، وفيه اعتراف صريح بالنظام اللبناني ودعوة لاعتماد الديموقراطية التوافقيّة بين الطوائف حتى إلغاء الطائفيّة السياسيّة[1]. كان هدف السياسة الانفتاحية رفع حواجز الدخول إلى الساحة السياسيّة وتسهيل الائتلاف؛ إذ أن الرسالة المفتوحة وخطاب الحزب في ثمانينيّات القرن الماضي كانا كافيين ليصير أي تحالف سياسي معه عبئًا على القوى المسيحيّة الفاعلة في المؤسسات اللبنانية.

العمل المؤسساتي الداخلي

يبقى أن تعاطي التنظيم مع الساحة الداخليّة كان تكتيكيًّا لجهة المساعدة في احتواء أي مخاطر سياسيّة محلية، كي يتفرغ التنظيم لمهام توسعت وبات تبريرها أصعب للرأي العام بعد الانسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان في مايو/أيار عام 2000. ذاك أن الحزب بات يبحث غالبًا عن تبرير لإبقاء سلاحه وقدراته العسكرية، منها وجود مناطق متنازع

(1) على سبيل المثال، الدكتور يوسف الأغا يُسمي هذه المرحلة بالانفتاح، وهي على وجه نقيض من الرسالة المفتوحة لعام 1985.
Alagha, Joseph Elie. The Shifts in Hizbullah›s Ideology: Religious Ideology, Political Ideology and Political Program. Netherlands: Amsterdam University Press, 2006. P 41-42.

عليها مثل بعض قرى الغجر ومنطقة مزارع شبعا، وحتى عام 2006 قضية الأسرى اللبنانيين في السجون الإسرائيلية. ولكن بعد انطلاق ثورات «الربيع العربي» عام 2010-2011، بدأ التنظيم يلعب دورًا إقليميًا متزايدًا، أكان لجهة توفير قاعدة عملانيًا أو مساحة آمنة لنشاط القوى الموالية لإيران أو المتحالفة في المنطقة العربية، كمثل المعارضة البحرينية وفصائل وشخصيات عراقية وجماعة «الحوثي» اليمنية.[1]. كانت الذروة لهذا الدور الجديد، التدخل العسكري المباشر لمصلحة النظام السوري، والمشاركة في الحرب لسنوات، ما جعل التنظيم يتكبد خسائر بشريّة، علاوةً على استجرار عمليات لتنظيمات جهاديّة على الأراضي اللبنانيّة ردًّا على هذا التدخل.

مثل هذا الاتساع في الدور أو الوظيفة الإقليميّة لمصلحة إيران لم يكن ممكنًا دون الغطاء السياسي المتوافر نتيجة التحولات اللبنانية. عمليًّا، بدلًا من أن تؤدي «اللبننة» أو المشاركة الفاعلة في العملية السياسية اللبنانيّة إلى التخفيف من وطأة العلاقة العقائديّة والتنظيميّة مع إيران، حصل تحول معاكس، لناحية مشاركة إقليمية أوسع، مع انعكاسات على العلاقات العربية للبنان، كما حصل في أزمة أكتوبر/تشرين الأول عام 2021 مع سحب السعودية والإمارات والبحرين والكويت وقطر سفراءهم احتجاجًا على تصريحات لوزير الاعلام اللبناني السابق جورج القرداحي[2].

(1) احتجاج يمني على بث قناتي «المسيرة» و«الســـاحات» من لبنان، جريدة القـدس العـربي، 22 فبراير 2022، (تاريخ الدخول:29 مايو/أيار 2022) https://tinyurl.com/tt9r6f5c

(2) دول خليجية تستدعي سفراء لبنان احتجاجاً على تصريحات قديمة لقرداحي. موقع «بي بي سي عربي»، 27 أكتوبر/تشرين الأول 2021. (تاريخ الدخول: 29 مايو/أيار 2022). https://www.bbc.com/arabic/middleeast-59048383

مشروع المؤسسات: الهويّة الشيعيّة اللبنانيّة

رغم انخراط التنظيم في اللعبة السياسيّة اللبنانيّة، والمشاركة في الحكومات والائتلافات العابرة للطوائف والانقسام العقائدي، لم يُترجم «حزب الله» انفتاحه السياسي إلى سياسة اجتماعيّة مختلفة في سياق البيئة الشيعية. لدى التنظيم مجموعة مؤسسات اجتماعية وتربويّة منها المؤسسة الإسلامية للتربية والتعليم وتُدير 17 مدرسة وآلاف الطلاب، ومؤسسات الشهيد والجريح والامداد الإسلامية والمعارف والقرض الحسن وكشافة المهدي، علاوةً على مجموعة من المؤسسات الإعلاميّة والمجلات (لكل مؤسسة مجلتها وتُخاطب جمهور محدد كأصحاب الحاجات الخاصة) ودور النشر[1]. في النشاط الثقافي، التنظيم هو الناشر الأول على مستوى البلاد؛ إذ تُوزع مجلته «بقية الله» 30 ألف نسخة، وهي المطبوعة الأكثر انتشارًا، علاوةً على نشر مجموعة واسعة من الكتب المدعومة سنويًّا[2]. منذ ثمانينيّات القرن الماضي، لعبت هذه المؤسسات دورًا في نشر هوية جديدة وإعادة صقل السردية السياسية والوطنية الشيعية، وعمادها الالتزام بولاية الفقيه والمقاومة كوظيفة تاريخية عابرة للأزمنة وغير مرتبطة بالجغرافيا فحسب[3]. لم تُجرِ هذه المؤسسات مراجعة عقائدية أو تحولًا في مسارها التثقيفي والتعليمي، بل واصلت عملها واتسع نشاطها، بدليل ارتفاع عدد المؤسسات التربويّة وحفاظ التنظيم على مستوى ثابت

(1) Hage Ali, Mohanad. Nationalism, Transnationalism, and Political Islam: Hizbullah's Institutional Identity. Germany: Springer International Publishing, 2017. P 44.

(2) Ibid p 42.

(3) يستخدم بعض الأدبيات الماركسيةٍ-اللينينية بمفردات مختلفة مثل «المستضعفين» بدلاً من البروليتاريا و«الاستكبار» بدلاً من الامبريالية.

من التأييد في أوساط الطائفة الشيعية، كما أظهرت الانتخابات عامي 2018 و2022، رغم الأزمات الاقتصادية والسياسية والمالية[1].

لكن مقابل عدم التحوّل على مستويي العمل التنظيمي ونشر الهوية العقائدية والعلاقة مع إيران والالتزام بولاية الفقيه، كان هناك تحول على المستوى الاقتصادي-الاجتماعي داخل «حزب الله» وتمثيله السياسي. بيد أن التنظيم الذي بدأ بشخصيّات من خارج النخب الشيعية التقليدية، وتحديدًا من الجيل الثاني للنازحين من الريف إلى ما يُعرف بأحزمة البؤس في ضواحي بيروت، شهد تحولًا في تمثيله إما بترقي ممثليه ماليًّا، أو عبر ضمّ شخصيات ثريّة ومن الطبقة الوسطى المتعلمة جامعيًّا. من مجموعة النواب الأساسيين للتنظيم في الأعوام 1992 و1996 وحتى 2000، إلى نواب ووزراء مقتدرين ماليًّا، مثل التاجر أمين شري (نائب عن بيروت عام 2005) والمحامي نوار الساحلي أو خريجي جامعات أوروبيّة مثل حسين الحاج حسن (دكتوراه من جامعة فرنسية) النائب ابراهيم الموسوي (دكتوراه من جامعة برمنغهام البريطانية). ومنذ نهاية تسعينيّات القرن الماضي، ظهر نجم رجال أعمال في «حزب الله»، ظهرت أسماء بعضهم إلى العلن نتيجة العقوبات الأميركية المتعاقبة في حقهم، ولكن هذا التحوّل الاجتماعي كان ملازمًا للمقاربة المتشعبة للتنظيم في السياسة اللبنانية، وإسقاطه بعض الشعارات اليسارية من أدبياته وخطابه السياسي، لمصلحة التركيز على المؤامرات الخارجيّة وضرورة مواجهتها من خلال الاعتراف بحق المقاومة واستمرارها على الأراضي اللبنانية.

---

(1) فاز قوائم التنظيم بكل المقاعد الشيعية التي توزعت بينه وبين حلفائه في حركة «أمل» وبعض المستقلين المتحالفين معه. وكذلك شكلت القدرة الانتخابية رافعة لحلفاء للتنظيم مثل «التيار الوطني الحر» الذي تمكن من العودة للبرلمان بكتلة وازنة.
راجع مثلاً: مهند الحاج علي، «الانتخابات النيابية اللبنانية 2022: تحولات سياسية واستحقاقات معطّلة»، مركز الجزيرة للدراسات. 19 مايو/أيار عام 2022. (تاريخ الدخول: 29 مايو/أيار 2022). https://studies.aljazeera.net/ar/article/5374

خاتمــة

منذ إعلان الرسالة المفتوحة لحزب الله عام 1985، مرَّ التنظيم بأطوار مختلفة، تتحكم فيها المسارات الإقليمية من نهاية الحرب الأهلية اللبنانية واستلام النظام السوري إدارة الوضع الداخلي اللبناني، إلى انسحابه عام 2005 واضطرار حزب الله الدخول في اللعبة السياسية لاحتواء أي مخاطر على وجوده وسلاحه. رغم التحفظات الأيديولوجية الأولية، كانت التحولات الإقليمية والإطار الطائفي اللبناني أكثر تأثيرًا في تحديد مسار التحولات، يُضاف إليها تنوع في قاعدة التمثيل الاجتماعي-الاقتصادي بدخول تجار ومتعلمي الطبقة الوسطى إلى قيادة التنظيم، ما أسقط بعض الأدبيات اليساريّة الواردة في البيان الأول للتنظيم (المستضعفين الطيبين، والتضامن بينهم لمكافحة الاستعمار ولاستعادة الثروات). إلا أن العقيدة الدينيّة تبقى مفيدة للتنظيم في إطار التحكم بقاعدته الشعبية واستقطابها، في حين انتقل إلى طور العمل السياسي والتحالف مع قوى دون أي اعتبارات سوى موقفها من سلاحه وقدرتها على توفير غطاء سياسي لنشاط لم يعد محصورًا على الحدود الجنوبية للبنان، بل بات يشمل الإقليم ويحمل معه تداعيات على العلاقات الخارجية للبنان.

الفصل الخامس

الإسلام السياسي الشيعي في الجزيرة العربيّة

حــركـــة أنصـــار اللّه
إحياء الإمامة الزيدية المفقودة في اليمن

أحمد ناجي

لم يكن يوم الواحد والعشرين من أيلول من العام 2014 يومًا عابرًا في تاريخ اليمن. إذ شهد سقوط العاصمة اليمنية صنعاء في أيدي حركة أنصار الله، المعروفة أيضًا باسم الحوثيين[1]، وهي الحركة التي خاضت صراعًا عنيفًا مع الحكومة اليمنية خلال فترة حكم الرئيس الأسبق علي عبد الله صالح، استمر لمدة ست سنوات، وخلف آلاف الضحايا من الجانبين. وبعد مرور بضعة سنوات، أصبح أنصار الله هم الممسكون بزمام الحكم في اليمن كسلطة أمر واقع. شكلت سيطرت أنصار الله على صنعاء مفاجأة للكثيرين من المتابعين للحالة اليمنية، ولفتت انتباه الإقليم والعالم لها. فالحركة لم تكن في مطلع العقد الماضي سوى جماعة صغيرة ظهرت في بعض مديريات محافظة صعدة الواقعة في شمال الشمال. ومع الاضطراب السياسي والعسكري الهائل الذي أفرزته سيطرة حركة أنصار الله. برزت تساؤلات عدة حول طبيعة الحركة، وعوامل نشأتها، وجذورها الدينية، وعلاقتها المذهبية والسياسية بالكيانات الإقليمية، خصوصًا مع الجمهورية الإسلامية الإيرانية، التي ينظر إليها كداعم رئيس للحركة.

تجادل هذه الورقة البحثية بأن مشروع حركة أنصار الله هو مشروع إحيائي للإمامة الزيدية الجارودية، وهي نظرية سياسية تنبع من فكرة

(1) في معرض هذا البحث سوف يتم الإشارة إلى الحركة باسم الحوثيين/الحوثية في مواضع كثيرة خصوصًا في الحقبة التي سبقت التسمية الجديدة تماشيًا مع اشتهار الاسم المرتبط باسم مؤسس الحركة حسين بدر الدين الحوثي.

أساسية فحواها أن ولاية الأمة يجب أن تكون في ذرية البطنين، الإمام علي والسيدة فاطمة الزهراء. هذه النظرية السياسية الدينية ليست بالجديدة إذا ما نظرنا للسياق التاريخي والسياسي الذي ساد في اليمن في القرون الماضية. حيث هيمنت العديد من السلطات السياسية المنطلقة من هذه الفكرة في حقب تاريخية عدة. واستطاعت أن تحكم مناطق واسعة في اليمن، وتركز وجودها في مناطق شمال اليمن، حيث يكثر أتباع هذا المذهب. وخلال فترة حكمها، تأرجحت الدولة الزيديّة بين التمدد والانحسار بناء على العوامل المحلية والإقليمية. لكن الجديد في الإحياء الزيدي الذي قاده حسين الحوثي كان بإضافة البعد الراديكالي[1] في البنية الفكرية للحركة؛ إذ ينتقد الزيدية التراثية وعلم الكلام الزيدي، ويستند إلى القرآن كنص تأسيسيّ في تأويلاته ورؤاه السياسية.

الجذور التاريخية للإمامة الزيدية

بدأ مشروع حركة أنصار الله في صعدة، المدينة الواقعة في شمال اليمن والمحاذية لحدود اليمن مع السعودية. وتكتسب صعدة خصوصية دينية لدى معظم أتباع المذهب الزيدي منذ أن سكَنَها مؤسس أول دولة زيدية في اليمن الإمام يحيى بن الحسين القاسم الرَّسّي عام 896، ومنها انطلق لتأسيس أول دولة زيدية باليمن، انهارت في حياة الإمام يحيى بن الحسين والملقَّب بالإمام الهادي الذي توفِّي في صعدة عام 911 [2]. وفي كل مرة تضعف السلطة المركزية للدولة اليمنية يجد إحياء الإمامة الزيدية مساحة سياسية للظهور من جديد. وصار هذا التأرجح بارزًا بين المركز الذي تمثله صنعاء لاحتضانها السلطة المركزية وبين الطرف الذي تجسده

(1) مقابلة أجراها الكاتب مع ميساء شجاع الدين، ستوكهولم، 18 حزيران 2022.

(2) ميساء شجاع الدين، الحوثيون: رحلة التيه بين العزلة والتمدد. 16 نيسان 2015. مركز الجزيرة للدراسات. https://studies.aljazeera.net/ /node/3860

صعدة الجغرافيا وصعدة الحاضنة لفكرة لإمامة الزيدية. وصار هذا الأمر عاملًا مهيمنًا على سياق الأحداث التاريخية في اليمن. ففي كل مرة يضعف المركز يهيمن الطرف والعكس صحيح.

وبالرغم من قدم تأسيسها الممتد لأكثر من إحدى عشر قرنًا، يذهب بعض الباحثين للقول بأن الإمامة الزيدية لم تحكم وتبسط سيطرتها وتصبح حالة سياسية ثابتة في اليمن إلا عندما دخل العثمانيون البلاد أول مرة، وتمكّن اليمنيون حينها -وفي مقدمتهم القبائل الزيدية- من طردهم لأول مرة عام 1635. منذ ذلك الحين، باتت الزيدية -مذهبًا ومنطقة- فاعلًا مؤثرًا في الحياة السياسيّة اليمنية.[1] هذا العامل المرتبط بوجود طرف خارجي، منح الإمامة الزيدية فرصة جيّدة للتمدد في مناطق خارج نطاقها الجغرافي المعهود. إذ أن وجود قوة خارجية عادة ما يخلق التفات من القبائل اليمنية مع الإمامة الزيدية. يجدر الإشارة إلى أن قبائل حاشد وبكيل هما جناحا الإمامة الزيدية، وتمتد منطقة وجودهم من صعدة أقصى الشمال حتى مرتفعات يريم التي تقع جنوب العاصمة صنعاء بمسافة 193كم[2].

لكن الحديث عن المذهب الزيدي يستدعي قدرًا من التفصيل، فهو مذهب أسَّسه الإمام زيد بن علي زين العابدين (695-740)، ويعتمد على المذهب الفقهي الحنفي والمدرسة الفكرية المعتزلة[3]. استمدت الزيدية سمعة الوسطية من موقفها من الصحابة؛ حيث إنها تعترف بشرعية الخلفاء السابقين على الإمام علي بن أبي طالب، حسب مبدأ صحة إمامة

(1) سالم، السيد مصطفى: «الفتح العثماني الأول في اليمن 1538–1635»، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1969، الفصل السابع، ص338.

(2) مرجع سابق.

(3) Burrowes, Robert D. Historical Dictionary of Yemen. London. The Scarecrow Press Inc. 1995. P428.

المفضول مع وجود الأفضل. يتميز المذهب الزيدي بمبدأ الخروج على الحاكم الظالم، وهذه فكرة فريدة بين المذاهب الإسلامية سنيّة وشيعيّة التي تؤمن بطاعة الحاكم؛ تفاديًا للفتنة أو تطبيقًا لمبدأ التَّقِيَّة حتى يعود المهدي المنتظر. وبالرغم من وصف الزيديون بأنهم قريبون في مذهبهم من أهل السُّنَّة وكأنهم سُنَّة الشيعة أو شيعة السنة؛ إلا أنها ليست مذهبًا واحدًا إذ تتفرع عن الزيدية عدة تيارات، مثل الجارودية التي لديها مواقف متشددة تجاه الصحابة، والهادوية، وهي منسوبة للإمام الهادي الذي أضاف بند حصر حق الإمامة في البطنين؛ أي الإمام علي وزوجته فاطمة. وباستثناء حق الإمامة، هناك مشتركات كثيرة بين المذهب الشافعي الذي يتبعه معظم سكان اليمن والمذهب الزيدي الهادوي.

قبيل خروجهم من اليمن مطلع القرن الماضي، قام العثمانيون بتسليم السلطة السياسية للإمام الزيدي يحيى حميد الدين، باعتباره زعيمًا دينيًا ذو سلطة ونفوذ، شريطة أن ألا يقف مع الإنجليز في حربهم ضد الدولة العثمانية. وسبق للإمام يحيى أن دخل في حروب عدة ضد العثمانيين منذ العام 1872 وحتى 1911 حين اعترفت به إمامًا مستقلًّا على شمال اليمن ممثلًا للزيدية[1]. وبعد هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى وخروجها من اليمن، أصبح الإمام يحيى حاكمًا لشمال اليمن بحكم الأمر الواقع، ليقوم حينها بإحياء جديد للدولة الزيدية من خلال تأسيس المملكة المتوكلية اليمنيّة. وحمل لقب الإمام المتوكل على الله واستمر بالحكم حتى العام 1948 حين تم اغتياله خلال ما عرف بثورة 1948. صعد ولده أحمد بن يحيى بن حميد الدين للحكم بعد أن أخمد الثورة التي أطاحت بوالده. واستمر في الحكم حتى العام 1962، حين قامت ثورة 26 أيلول ضد المملكة المتوكلية، لتؤسس الجمهورية العربية اليمنية.

---

(1) تكوين اليمن الحديث: اليمن والإمام يحيى 1904–1948م، السيد مصطفى سالم، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، الطبعة الثانية، 1391هـ/1971م، ص87.

المظلومية الزيدية: وقود النشأة لحركة أنصار الله

لا يمكن دراسة نشأة حركة أنصار الله بمعزل عن السياق التاريخي والسياسي والديني للحركة. فعوامل الحركة ارتبطت بصورة وثيقة بهذه السياقات التي ساهمت مجتمعة في بروزها بالشكل الذي نراه اليوم. حين قامت ثورة 26 أيلول وأُعلن قيام الحكم الجمهوري، لم تستطع قوات الجمهورية الجديدة القضاء على الحكم الإمامي بصورة كلية. فالسنوات التي تلت الثورة كانت حافلة بالصراعات بين القوات الجمهورية ومناصري الإمامة الذي كان يقودهم محمد البدر ابن الإمام أحمد حميد الدين. ولم تنته هذه الصراعات إلا بعد إفشال حصار صنعاء الشهير في 1968 الذي ضربه الإمام البدر وقواته على المدينة. وفي العام 1970 رعت السعودية اتفاق المصالحة بين الملكيين والجمهوريين. لتنتهي حقبة الإمامة المتوكلية وتدخل اليمن في حقبة جديدة من عهدها السياسي تحت الحكم الجمهوري. يجدر الإشارة إلى أن العديد من القيادات الجمهورية كانت من أتباع المذهب الزيدي لكنها ضد المشروع الإمامي الذي تزعمته أسرة حميد الدين آنذاك. لذلك لم يكن الصراع مذهبيًّا بل سياسيًا في المقام الأول.

لم تكن نتيجة الصراع محل ترحاب لدى بعض الرموز الدينية الزيديّة التي رأت أن خروج الحكم من أيدي الأئمة الزيديين غير متسق مع النظرية السياسية للمذهب. وراجت هذه النظرة بشكل كبير في أوساط الرموز ذات النزعة المتشددة[1]. والتي ترى أن الولاية حق أساسي لأبناء

(1) الجارودية: هي فرقة من فرق المذهب الزيدي تنسب إلى أبي الجارود زياد بن المنذر الكوفي الهمذاني. وترى الجارودية أن النبي محمد نص على الإمام عليّ بالوصف دون التسمية، والإمام بعده علي، والناس قصروا، لم يتعرفوا الوصف ولم يطلبوا الموصوف، وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم، فكفروا بذلك. انظر كتاب «الشيعة والتشيع – فرق وتاريخ»، إحسان إلهي ظهير.

الإمام علي وابنته وفاطمة. وقد تعززت هذه القناعة حين بدأت عملية انتشار المدارس الدينية التي لا تتسق بصورة كاملة مع سرديات المذهب الزيدي في مناطق أقصى الشمال في اليمن. على سبيل المثال، ساهم تبني المؤسسات التعليمية اليمنية للاجتهادات الفقهية للإمام الشوكاني في تهجين النزعة المتطرفة في مسألة الولاية لدى المجتمعات الزيدية. فالإمام الشوكاني هو أحد رموز المذهب، لكن خطابه في مسألة الولاية لم يكن محل ترحاب لدى العديد من الشخصيات الزيدية التي ترى في أفكاره خروجًا على المذهب الزيدي[1]. من ناحية أخرى، أثار تمدد حركة الإخوان المسلمين[2] في الحواضن الزيدية التقليدية حفيظة الكثير من فقهاء الزيدية، ونظروا للمعاهد العلمية التي كان يشرف عليها الإخوان بأنها أداة استهداف مباشرة ضدهم. رغم أن سياسية الإخوان حينها كانت تحاول احتواء الكثير من المجتمعات الزيدية من أجل توسيع دائرة تأثيرها السياسي وتبني خطاب غير صدامي مع اتباع هذا المذهب الزيدي. يجدر الإشارة إلى أن حسين بدر الدين الحوثي، كان أحد طلاب هذه المعاهد العلمية.

شكّل إنشاء مركز دار الحديث السلفي في دماج، إحدى مناطق محافظة صعدة، مؤشر خطر للرموز الزيدية في محافظة صعدة. فالمركز الذي أسسه وأداره الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، تحول إلى المدرسة السلفيّة المركزيّة في اليمن. كان الخطاب السلفي صدامي مع المذهب الزيدي وسعى من خلال أنشطته الدعوية إلى التأثير على اتباع المذهب. ومع توسع دار الحديث واستقطابه لمئات الطلاب من داخل وخارج اليمن، شعرت المدارس الزيدية التقليدية بالخطر من هذا التحول الديني الذي

(1) Heykel. B. 2003. Revival and Reform in Islam. Cambridge. Cambridge University in Islam. P1.

(2) قبل أن تتخذ الحركة اسم التجمع اليمني للإصلاح اسمًا لها في العام 1990.

يستهدف مناطقها. خصوصًا أن السلفيين كانوا يتلقون دعمًا سخيًّا من المملكة العربية السعودية والحكومة اليمنية. اختلفت دوافع الدولتين من وراء هذا الدعم للسلفيين، فالسعودية كانت تطمح في تحويل الهوية الدينية لمجتمعات الحدود خصوصًا بعد قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية وأحداث مكة في العام 1979. بينما سعت الحكومة اليمنية إلى إحداث توازن مذهبي وديني في محافظة عرفت دائمًا بثقلها المذهبي الزيدي. خصوصًا بعد أن قامت مظاهرات في صعدة مؤيدة للثورة الإيرانية، والتي قوبلت بموجة من الاعتقالات من قبل الحكومة اليمنية آنذاك. كما سعت الحكومة اليمنية حينها إلى إيجاد هوية دينية منافسة لمؤسسات الإخوان التعليمية.

برزت جغرافيا صعدة مسرحًا لهذا الاشتباك الديني بين المدارس الزيدية والسلفية والإخوانية[1]. وقد حفزت هذه المنافسة الدينية بعض رموز الزيدية إلى تأسيس كيانات منظمة لجمع جهود رموز وناشطي المدرسة الزيدية. كانت أولى هذه المحاولات هو «اتحاد الشباب»، الذي قام بتأسيسه العلامة الزيدي صلاح أحمد فليته[2]. وسعى هذا الكيان إلى ترسيخ العقيدة الزيدية في أوساط الجيل الجديد من المجتمع الزيدي من خلال البرامج التعليمية والأنشطة التوعوية. اكتسب اتحاد الشباب زخمًا كبيرًا مع عودة بعض المرجعيات الزيدية من السعودية إلى صعدة بعد أن غادرتها إبّان ثورة 26 أيلول 1963. وكان على رأس هذه المرجعيات العلامة مجد الدين المؤيدي والعلامة بدر الدين الحوثي (والد حسين الحوثي، مؤسس الحركة).

(1) للاطلاع على نشاط المؤسسات الدينية انظر: ميساء شجاع الدين، استقطابات التعليم الديني في حرب اليمن، 5 كانون الثاني 2022. مركز مالكوم كير- كارنيغي للشرق الأوسط، https://carnegie-mec.org/2022/01/05/ar-pub-86119

(2) صلاح أحمد فليته هو والد محمد عبد السلام الناطق الرسمي (حالياً) باسم حركة أنصار الله.

مع قيام الوحدة اليمنية، التي وحدت شطري اليمن الجنوبي والشمالي، وتبني التعددية السياسية. أسست شخصيات محسوبة على المذهب الزيدي حزب الحق وانخرطت أيضًا في أحزاب سياسية أخرى. استفادت الكيانات الزيدية ذات النزعة المتشددة من هذا التمثيل السياسي، الذي نقل رؤاهم وطموحاتهم إلى مستوى المركز في صنعاء. بحسب محمد بدر الدين الحوثي «فلم يكن أحد يفكر في أي نشاط سياسي لا سرًّا ولا علنًا. بل كانت القضية الأساسيّة تدارك الفكر الزيدي وصيانته من أطماع الطامعين هي كل ما يفكر فيه المهتمون بالأمر. بعد تحقيق الوحدة في مطلع التسعينات والسماع بالتعددية السياسية رأى العديد من الآباء العلماء والشباب المستنير إنشاء حزب سياسي سمي حزب الحق برئاسة السيد العلامة مجد الدين المؤيدي ونيابة السيد العلامة بدر الدين الحوثي إضافة إلى أمينه العام السيد أحمد الشامي».[1]

انخرطت العديد من الشخصيات الزيدية في أنشطة حزب الحق السياسية. وفي انتخابات 1993 البرلمانية ترشح حسين بدر الدين الحوثي -مؤسس الحركة الحوثية- في إحدى الدوائر الانتخابية التابعة لمحافظة صعدة وفاز فيها. لكن في العام 1995، نشأ خلاف بين مؤسسي الحزب مجد الدين المؤيدي وبدر الدين الحوثي بسبب بعض الاجتهادات الفقهية والسياسية أدى إلى خروج بدر الدين الحوثي من الحزب. وقد كان للرئيس صالح دور في هذا الانقسام الذي حصل داخل بنية الحزب، فقد حرص الأخير على إضعاف خصومه من جميع التيارات السياسية والفكرية. بعدها جرى التحالف بين حزب صالح، المؤتمر الشعبي العام، والتيار المحسوب على بدر الدين الحوثي. وفي انتخابات 1997 ترشح يحيى بدر الدين

(1) مقابلة صحفية مع محمد بدر الدين الحوثي، مجالس آل محمد، 3 سبتمبر 2007
https://al-majalis.org/forums/viewtopic.php?t=7205

الحوثي، الأخ الأكبر لحسين الحوثي، وفاز في نفس الدائرة الانتخابية التي فاز فيها أخاه[1].

بعد خروجه من العمل النيابي، الذي لم يشغله سوى لعام واحد، تفرغ حسين بدر الدين الحوثي للنشاط الفكري وذهب إلى السودان لمتابعة دراسته العليا، قبل أن يعود إلى اليمن لينضم إلى منتدى الشباب المؤمن، وهو منتدى ثقافي وفكري تأسس في العام 1990. مع التحاق حسين بالمنتدى سعى إلى توسيع انشطته الثقافية والفكرية في بعض المحافظات. لكن الأهم من التوسع الجغرافي، كان التحول الفكري الذي قاده حسين الحوثي، وقد برز كأحد المتأثرين بتجربة الثورة الإيرانية. في البداية لم يحظ بدعم كل القيادات الزيديّة في مساعيه لإحياء الحكم الزيدي. وبنفس الوقت لم يكن حسين على توافق مع مؤسسي منتدى الشباب المؤمن بسبب نزعته السياسيّة والثوريّة، وهو ما تسبب في خلافات فكرية معهم[2]، لكنه في نهاية المطاف استطاع اقناع الكثير من الملتحقين للاصطفاف معه وتبني رؤاه. وأقدم على إحداث تغيير جوهري في المنتدى، وحوّله إلى منصة لأجندة سياسية سرعان ما تطورت في نهاية المطاف لتكون نواة لتمرد عسكري، مُستخدمًا لهذا الغرض التظلمات والتضامنات المذهبية.

مع مرور الوقت، بدأ منتدى الشباب المؤمن يُعرف باسم الحركة الحوثية، وتحوّل لقوة مُعارضة للرئيس آنذاك علي عبد الله صالح، تسعى إلى الحصول على حكم ذاتي. ولأن ذاكرة العديد من القيادات الزيدية كانت لاتزال طرية إزاء حروب الستينيات، فلم يدعموا في البداية الحركة

(1) أحمد أمين الشجاع، بعد الثورة الشعبية اليمنية، إيران والحوثيون: مراجع ومواجع. نوفمبر 2012. ص 15.

(2) مقابلة مع محمد عزان، مفكر زيدي، الخرطوم، السودان، نيسان/أبريل 2016. المؤسس المشارك لمنتدى الشباب المؤمن، بالإضافة إلى محمد بدر الدين الحوثي، الشقيق الأصغر لحسين الحوثي.

الحوثية. هذا الأمر تغيّر حين اندلعت الحرب العام 2004 بسبب نزاع بين صالح وأنصار الله حول نشاطات حوثية أخرى اعتبرها صالح مزعزعة لسلطته. حينها، سعت الحكومة إلى اعتقال حسين الحوثي، قبل أن يقتل خلال قتال نشب ذلك العام. أدى مصرعه إلى تعبئة الدعم الزيدي للحركة ونماها أكثر. وقد حلّ شقيقه عبد الملك بدر الدين الحوثي مكانه في قيادة الحركة.

تواصل تنامي التمرّد الحوثي في السنوات اللاحقة، وكان أحد الأسباب المُحفزة لذلك قدرة أنصار الله على استقطاب الهاشميين، ومعظمهم عائلات لعبت دورًا إداريًّا وسياسيًّا مهمًّا خلال الحكم الزيدي، وتدّعي هذه الأسر أنها تنحدر من سلالة النبي محمد. ومن خلال تبنّي هوية الهاشميين، حصد أنصار الله فرصة لتوسيع حضورهم وشبكاتهم لمد نفوذها خارج مناطقها التقليدية. مع الإشارة إلى أن بعض من هذه الأسر رفضت الانخراط في حركة أنصار الله، لاعتبارات عدة أهمها أنها كانت محسوبة على حركات سياسية ودينية أخرى، مثل الشخصيات الهاشمية المحسوبة على حزب الإصلاح.

إلى العام 2010 لم تكن حركة أنصار الله تحمل هذا الاسم. بل كانت تعرف بـ «الحوثيين» نسبة لمؤسسها. وكان بعض أتباع الحركة يفضل تسمية «المجاهدين». بيد أنه تعيّن عليهم أن يغيروا الاسم لجذب الانتباه الوطني إليهم. فبسبب الصدى الضعيف بين العديد من اليمنيين، خاصة في الجنوب، للهويات الدينية أو القبلية التي تبنوها حتى ذلك الحين، توجّب عليهم العثور على هوية تستقطب قطاعات أوسع من المجتمع. التعبيرات الأولى لهذه الهوية كانت تغيير اسم الحركة إلى «أنصار الله» كي يتم التشديد أكثر على أجندتهم السياسية. هذا الاسم اشتُق من آية قرآنية لتتناسب مع المجتمع اليمني المعروف بأنه مجتمع محافظ دينيًا، في الوقت نفسه الذي تحاكي فيه اسم حزب الله، بكل ما يعنيه ذلك في

المخيلة السياسية التي يستحضرها اسم هذا الحزب اللبناني. ويعد حزب الله أحد الكيانات الرئيسية المساندة للحوثيين. كما قدم أنصار الله رؤية سياسية متسقة مع أفكار حسين الحوثي في قضايا تتماشى مع الشعبية في اليمن على غرار الوحدة الإسلامية، ومحاربة الفساد وغيرها من القضايا.

كان تبنّي الاسم الجديد أكثر من مجرد تغيير لغوي. إذ أن الحركة أقامت شبكات من مجموعات العمل في كل منطقة تعمل لتحقيق الأجندة السياسية والدينية للجماعة، ما مكّنها من تجنيد المزيد من المقاتلين. وتعتمد الحركة على نظام المشرفين[1] في توسيع وبسط سيطرتها وهو نظام هرمي يرتبط بمكتب قائد الحركة. وينقسم إلى فرق تهتم بثلاثة مجالات رئيسية: الإشراف الثقافي (الديني)، والأمني، والاجتماعي.

من جبال صعدة إلى قصور صنعاء

انتهت جولة الحرب السادسة في العام 2010 وأنصار الله قوة وازنة في محافظة صعدة، يسيطرون على معظم مديرياتها. كما أن تأثيرهم بدأ يمتد إلى المحافظات المجاورة في عمران وحجة والجوف وصنعاء. ونظرًا للضعف الذي بدأ يظهر في مؤسسات الدولة فقد أصبح أنصار الله سلطة الأمر الواقع في مناطقهم، يتحكمون بالإدارات المحلية فيها. لكن أنصار الله وبفعل الحروب الممتدة، ظلوا معزولين اجتماعيًّا وسياسيًّا في تلك الفترة القصيرة، حتى جاءت احتجاجات 2011، التي غيرت الكثير من المعطيات واستفاد أنصار الله منها.

(1) E. Ardemagni, A. Nagi, M. Transfeld, Shuyyukh, Policemen and Supervisors: Yemen's Competing Security Providers. 26 March 2020, ISPI (Italian Institute for International Political Studies), https://www.ispionline.it/en/pubblicazione/shuyyukh-policemen-and-supervisors-yemens-competing-security-providers-25518#n1.

في 11 شباط 2011 اندلعت احتجاجات شعبية واسعة ضد الرئيس الأسبق علي صالح، تطالبه بالرحيل عن السلطة. كانت الاحتجاجات مكتسبة زخمها من التجربتين التونسية والمصرية بالمقام الأول. ووجد الكثير من الناشطين اليمنيين في هذه الانتفاضة مسار تغييري مهم لتصويب الكثير من الاختلالات التي كانت تعاني منها الدولة اليمنية تحت حكم صالح. انخرطت حركة أنصار اللّه في هذه الانتفاضة الشعبية وشاركت في فعالياتها تحت لافتة «شباب الصمود». واستفادوا من ساحات الاعتصامات التي برزت في العديد من المدن للتعريف برؤاهم السياسية، التي كانت ذات طابع براغماتي يستوعب مطالب الناس دون ذكر القضايا الإشكالية. وقد أفادتهم هذه الطريقة ليس فقط بتشبيك علاقاتهم مع مكونات سياسية وشبابية فقط ولكنها منحتهم فرصة لاستقطاب العديد من الشباب المتحمس للتغيير.

على الأرض، أرادت حركة أنصار اللّه التوسع الجغرافي في العديد من المناطق المحيطة في صعدة. وقد كان هذا التحرك العسكري مدفوع بفرصة الفراغ الأمني الذي كانت تعاني منه حكومة الرئيس صالح والتي بدت مشغولة في التصدي للاضطراب السياسي الهائل الذي أحدثته الانتفاضات الشعبية. أمر آخر كان في حسابات أنصار اللّه هو الانتقام من القبائل التي وقفت إلى جوار الدولة في جولات الحرب الستة المختلفة. استطاعت الحركة التوسع في العديد من مديريات محافظة حجة والجوف، ودخلت في حرب مفتوحة مع القبائل المحسوبة على حزب الإصلاح. خلال تلك الفترة راج ادّعاء في الأوساط السياسية بأن الرئيس صالح قرر توجيه ضربة لحزب الإصلاح الذي تصدّر الانتفاضة الشعبية من خلال تقوية أنصار اللّه والتوجيه لبعض القادة العسكرية بتسليم المعسكرات للحركة.

آلت الانتفاضة الشعبية إلى اتفاق تسوية سياسية رعتها دول مجلس التعاون الخليجي[1]، وبموجبها تنازل صالح بالسلطة لنائبه عبد ربه منصور هادي. مقابل منح صالح حصانة ضد أي ملاحقة قانونية عن أي ممارسات خلال فترة الحكم. ومنح حزبه، المؤتمر الشعبي العام، نصف وزراء الحكومة. ورغم أن حركة أنصار الله لم تقبل بهذه التسوية السياسية، وظلت تعارضها. إلا أن الحركة انخرطت في الحوار الوطني الشامل الذي يعتبر أحد بنود التسوية. فقد مُنحت الحركة 35 مقعدًا من أصل 565 مقعد. وشاركت في معظم القضايا التي ناقشتها جلسات الحوار الوطني.

كانت حركة أنصار الله تتحرك في مسارين متناقضين ولكنهما يكملان بعض بالنسبة لطموح الحركة. **سياسيًا**، منحتهم المشاركة في الحوار الوطني فرصة مهمة في نسج الكثير من التحالفات وفتح قنوات تواصل مع معظم المكونات اليمنية المشاركة، وقدمت صورة بدت مقبولة في المشهد السياسي. وبطريقتها البراغماتية استطاعت أن تستفيد من الخلافات التي أفرزتها المرحلة السابقة بين مختلف المكونات السياسية. وفي حين كان التصور العام بأن الحركة هي إحدى المكونات المظلومة من حقبة صالح، استطاعت الحركة أن تنسج خيوط التحالف مع صالح ودخلوا في شراكة سياسية ضد خصوم الطرفين. في المسار **الثاني**، تواصل التوسع العسكري لحركة أنصار الله وتصفية قائمة خصومها. فبعد إحكام قبضتها على العديد من مناطق حجة والجوف، دخلت في حرب شرسة مع طلاب مركز دار الحديث السلفي في دماج، واستطاعت حسم المعركة لصالحها، ثم بدأت بعدها الرحلة الأهم في مسار السيطرة العسكرية.

(1) للاطلاع على النص الكامل للمبادرة الخليجية وآليتها التنفيذية، المركز الوطني للمعلومات: https://yemen-nic.info/sectors/politics/trans/initiative.php

بدأ ملامح تحالف صالح مع أنصار الله في معارك منطقة حاشد، وهي معقل قبائل الأحمر، التي وقفت ضد الرئيس صالح في انتفاضة 2011. ووقفت بعض قبائلها مع سلفيي دماج ضد الحوثيون. شكلت هزيمة قبائل الأحمر ودخول أنصار الله لمناطق حاشد ومن ثم تفجير منزل الزعيم القبلي الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر ضربة كبيرة للقوى المناوئة لأنصار الله. وعززت من قوة أنصار الله الذين تحولوا إلى قوة فاعلة في وسط عسكري متشظي. هذا الأمر دفعهم للمضي قدمًا نحو محافظة عمران، وهي المحافظة التي لا تبعد سوى 40 ميلًا عن صنعاء. وبعد حصارها لبضعة أيام سقطت في أيدي حركة أنصار الله، بعد مقتل القائد العسكري الحكومي حميد القشيبي، الذي وقف ضد صالح في انتفاضة 2011. وبمجرد سقوط عمران أصبح الوصول إلى صنعاء مسألة وقت لا أكثر، وهو ما حصل بالفعل يوم 21 أيلول 2014، حين دخلت ميلشيات حركة أنصار الله إلى صنعاء دون أي مقاومة حقيقية من قبل القوات الحكومية التي كانت رهينة الاستقطاب السياسية الحادة والتي لعبت دورًا مهمًا لصالح أنصار الله.

شكل سقوط صنعاء في يد حركة أنصار الله علامة فارقة في تاريخ اليمن الحديث. فالحوار الوطني الذي عُد مثالًا للعديد من الدول التي كانت تشهد مراحل انتقالية بعد انتفاضات الربيع العربي تعطلت مخرجاته بالكلية بحكم الأمر الواقع. وتم توقيع اتفاق جديد عُرف باسم اتفاق السلم والشراكة، والذي خلق للحوثيين مساحة كبيرة للمشاركة السياسية. لكن هيمنة أنصار الله على القرار واستحواذهم على جميع مفاصل الدولة، أفشل الاتفاق السياسي، الأمر الذي دفع الرئيس هادي حينها للاستقالة، ليضعه أنصار الله تحت الإقامة الجبرية، قبل أن يتمكن من الفرار إلى عدن بطريقة غامضة ويعلن سحب استقالته من هناك.

في تلك الأثناء واصل أنصار اللّه -الذين دخلوا في شراكة علنية مع الرئيس السابق علي عبد اللّه صالح- تقدمهم إلى بقية المحافظات واستطاعوا السيطرة بسهولة على معظم المحافظات الشمالية والغربية. ولم يواجهوا فيها سوى مقاومة محليّة متواضعة مقارنة بحجم قوتهم التي كانت تتعاظم يومًا بعد يوم، خصوصًا بعد سيطرتهم على كل مخازن الأسلحة التابعة لوزارتي الدفاع والداخلية. لكن بعض المناطق واجهت حركة أنصار اللّه بصرامة نظرًا لوجود مستوى جيد من التنظيم في صفوفها. يمكن النظر إلى مدينتي تعز ومأرب وعدن كأمثلة رئيسية لهذه المقاومات. على صعيد آخر واصل أنصار اللّه وقوات صالح تقدمهم باتجاه عدن للسيطرة عليها وإلقاء القبض على الرئيس هادي. وبينما كانت قواتهم على أبواب مدينة عدن في أواخر آذار 2015، بدأت العمليات العسكرية للتحالف العربي لدعم الشرعية الذي تقوده المملكة العربية السعودية.

منذ ذلك الحين واليمن تشهد حربًا مفتوحة في جبهات عدة، ومعها انخرطت العديد من الأطراف المحلية والإقليمية في هذا الصراع. وشهدت التحالفات الداخلية التي تشكلت في بداية الحرب تحولات جوهرية في مساراتها؛ فالرئيس صالح الذي وقف إلى جوار أنصار اللّه انتقامًا من معارضيه في انتفاضة 2011 دخل في صدام مسلح معهم في صنعاء انتهى بمقتله في كانون الأول 2017. كما أن المجلس السياسي الذي تم تشكيله بين حزب المؤتمر الشعبي العام وحركة أنصار اللّه كواجهة رسمية لإدارة البلد وبرئاسة دورية بين الطرفين استحوذ عليه أنصار اللّه ولم يعد لحزب المؤتمر، جناح صنعاء، سوى تمثيل هامشي فيه.

على الجانب الآخر تشظّت جبهة الحكومة اليمنية من خلال الانقسامات التي برزت بين دول التحالف وانعكس ذلك على القوى المحلية. خصوصًا مع بروز المجلس الانتقالي الجنوبي، الذي يطالب باستقلال الجنوب عن الشمال، كقوة وازنة في المناطق المحسوبة على الحكومة اليمنية. ومع رغبة

التحالف العربي بقيادة السعودية بالذهاب للمسار السياسي والتراجع عن المسار العسكري أعيد تشكيل مؤسسة الرئاسة بصورة تستوعب إفرازات الحرب. تم إزاحة الرئيس هادي عن المشهد وتسليم السلطة لمجلس رئاسي مكون من ثمانية أعضاء يرأسه رشاد العليمي.

ورغم تواصل العمليات القتالية، تقود بعض الأطراف الدولية والإقليمية وساطة بين الأطراف المتحاربة، لكن مع تعقد المشهد السياسي والعسكري يبدو الوصول إلى تسوية سياسية أمر صعب المنال. ترى حركة أنصار الله بأنها وحدها من تمتلك حق التمثيل السياسي لليمن وأن الحوار يجب أن يكون بينها وبين المملكة العربية السعودية، ولا ترى في الحكومة اليمنية وبقية الأطراف المحلية الأخرى سوى أنها أطراف تتبع التحالف ولا ترى فيها كيانات شريكة في الحكم في اليمن، ولهذه الرؤية أبعادها السياسية والدينية. وفي ظل هذا الواقع تتعقد خيارات الحل السياسي وتظل الحالة اليمنية حبيسة الخيارات العسكرية في مستقبلها القريب والبعيد.

المشروع السياسي لحركة أنصار الله: الإمامة الزيدية الهجينة

ما الذي تريده حركة أنصار الله بالضبط؟ هذا السؤال الذي غالبًا ما يطرح. لا نجد له إجابة واضحة من قبل قيادات الحركة. والتي عادة ما تحيط حديثها عن المشروع السياسي بكلمات متعددة التفسيرات. مثل الحديث عن دولة العدل والسيادة والقانون والعزة وغيرها من الإجابات التي تمتد وتتقلص حسب السياقات السياسية الظرفية أو الشخصيات السياسية التي توصف المشروع السياسي للحركة. لكن هذا لا يعني أن الحركة مضطربة أو ليس لها أهداف محددة. بل على العكس ثمة أجندة واضحة للحركة تسعى للوصول إليها منذ أن كانت مجرد فكرة في ذهن مؤسسها حسين بدر الدين الحوثي.

بحسب ما تم سرده سابقًا، تبنت حركة أنصار اللّه هويات متعددة في مسار صعودها السياسي والعسكري[1]. إذ اعتمدت على البراغماتيّة السياسيّة في توصيف ذاتها. فقد تنقلت بشكل محترف بين الجماعة التي تدافع عن الأقلية الزيدية خلال الحروب الستة (2004–2010)، بعدها تبنت الخطاب الذي يطالب بحقوق أبناء صعدة خلال فترة الاحتجاجات الشعبية (2011)، ثم انتقلت للدفاع عن الأسر الهاشمية خلال تلك الفترة، ثم تبنت تمثيل قبائل شمال الشمال في فترة الحوار الوطني (2013–2014)، ومع تدخل التحالف العربي بقيادة السعودية في 2015 باتت الحركة تقدم نفسها كممثل وحيد للشعب اليمني ومعبر عنه.

بقدر ما ساهمت هذه الهويات المتحولة في خدمة حركة أنصار اللّه في الحصول على مكاسب سياسية ومقاتلين جدد في صفوفها من الكيانات التي عبرت عنها هذه الهويات خلال الفترات الماضية، بقدر ما ساعدت الحركة في التنصل من عبء الإجابة عن سؤال ما الهدف النهائي لها وما الذي تريد من الوصول إليها. لكن تتبع التحركات السياسية والعسكرية للحركة منذ لحظة التأسيس إلى اليوم مصحوبة بالأدبيات الدينية التي تقدمها بعض القيادات الرئيسية داخل الحركة يمكننا من الحصول على إجابة لهذا السؤال. قبيل الانتخابات الرئاسية الشكلية في شباط 2012 والتي تم اختيار عبد ربه منصور هادي كرئيس توافقي بموجب المباردة الخليجية، صدرت وثيقة فكرية باسم المذهب الزيدي[2] تلخص الثوابت العقدية التي تحدد المسار الفكري والسياسي لاتباع المذهب الزيدي. وتعتبر هذه الوثيقة من أكثر الوثائق وضوحًا في توصيف التوجه العام لحركة أنصار اللّه. وقد جاء في ديباجة الوثيقة «اجتمعت اللجنة المكلفة لصياغة بيان الاتفاق بين

---

(1) أحمد ناجي، اليمن: الهويّات المتعددة لصعود الحوثيّين. 2 نيسان 2019. مركز مالكوم كير–كارنيغي للشرق الأوسط. https://carnegie-mec.org/2019/04/02/ar-pub-78744

(2) مرجع سابق.

أبناء الزيدية عمومًا ومن جملتهم المجاهدون وفي مقدمتهم السيد عبد الملك بدر الدين الحوثي وبعض علماء الزيدية واتباعهم، وفي مقدمتهم السيد العلامة عبد الرحمن حسين شايم والسيد العلامة حسين بن يحيى الحوثي. وتضمنت الوثيقة أسسًا فكرية وثقافيّة في ست مسائل رئيسية هي أصول الدين، السنة النبوية، والاصطفاء، وأصول الفقه، والاجتهاد، وعلم الكلام.

تطرقت الوثيقة إلى الولاية بقدر من التفصيل، ففي أصول الدين تتحدث الوثيقة عن الإمام بعد الرسول محمد بأنه الإمام علي ثم الحسن ثم الحسين، ثم الائمة من أولادهما كالإمام زيد والإمام القاسم (الرسي)، والإمام الهادي مؤسس المذهب الزيدي في اليمن. وأن نهج الهداية والنجاة والأمان هو بالتمسك بالثقلين: كتاب اللّه وعترة الرسول (أي سلالة الرسول من أبناء الإمام علي وزوجته فاطمة الزهراء). وفي الاصطفاء تطرقت الوثيقة لمسألة أفضلية آل البيت باعتبار أن اللّه اصطفاهم وأنهم ورثة كتاب اللّه. ما ورد في الوثيقة يتفق مع حديث للسيد بدر الدين الحوثي حين سئل عن موقف الزيدية من الديمقراطية فأجاب «نحن مع العدالة ولا نعرف الديمقراطية». وبالرغم من أن الأخير يجيز في أن يكون الحكم في غير البطنين، إلا أن ذلك لا يكون إلا في الوضع الاستثنائي غير السوي وهو ما يعرف عند الزيدية بـ «نظرية الحسبة»، حيث يقول بدر الدين الحوثي «إذا لم يوجد الإمام (أي من أهل البيت) يكون الاحتساب، أما إذا وجد الإمام فهو الأولى؛ لأن الإمام هو الأقوى على القيام بحماية الإسلام وإصلاح الأمة»[1].

(1) أحمد الدغشي، الظاهرة الحوثية: دراسة منهجية شاملة: طبيعة النشأة والتكوين، عوامل الظهور وجدلية العلاقة بالخارج، مشاهد المستقبل. 2010. مكتبة خالد بن الوليد. صنعاء، ص 102.

هذا التوجه الديني لحركة أنصار الله يجعل من الولاية لأهل البيت أصل من أصول الدين وليست قضية فرعية في أجندتهم، لكن التحول الذي قاده مؤسس الحركة حسين بدر الدين الحوثي كان أكثر تشددًا. فقد انتقد أصول الفقه والتفسير وعلم الكلام عند الزيدية واعتبره «ضلالاً». لأنها -بحسب تعبيره- سبب الذل والقعود التي ضربت على الزيدية». وهنا تبرز النزعة الراديكاليّة والثورية لدى حسين الحوثي، الذي يرى في الجهاد المسلح وسيلة أساسية لتحقيق مسألة الولاية لأهل البيت.

على المستوى السياسي والعسكري خلال العقدين الماضيين، يجد المتتبع الترجمة العملية لهذه الرؤية الدينية على الواقع. فالسيد عبد الملك بدر الدين الحوثي هو إمام الثورة، باعتباره حفيد أهل البيت ولا تقبل الحركة أن يتم مساواته بأحد. كما أن معظم وظائف الدولة العليا أسندت لشخصيات من الأسر الهاشمية، باعتبارها أحق من غيرها في مسألة الحكم. كما أن الشراكات السياسية التي خاضتها الحركة عادة لا تستمر، ومآلاتها في العادة سيطرة الحركة. هذا ما حدث في اتفاقات الشراكات التي أقامتها الحركة مع القبائل، أو الأحزاب، أو الكيانات الدينية. فالذهنية التوسعية لحركة أنصار الله لا تحمل مساحة لوجود سلطة منافسة أو ندية لسلطة الإمام أو سيد الثورة.

ومن أجل تهيئة المجتمع لهذه الصيغة من الحكم، تعمل حركة أنصار الله بشكل مكثف على إدراج هذه الرؤية في المناهج الدراسية والمحاضرات الصفية والمساجد في جميع المناطق التي تسيطر عليها[1]، وتتبنى سلسلة من البرامج والأنشطة التي تحمل شعار «تعزيز الهوية الإيمانية». حتى

(1) منال غانم، تغييرات في المناهج الدراسية لصنع جهاديي الغد، 13 كانون الثاني 2021. منتدى سلام اليمن، مركز صنعاء للدراسات.
https://sanaacenter.org/ypf/ar/curriculum-changes-to-mold-the-jihadis-of-tomorrow/

في المناطق الشافعية، لا تتردد الحركة في تكريس هذه النظرية الدينية السياسية. ومع ضعف التعليم العام في مئات المدارس في المناطق التي تسيطر عليها الحركة، نجد اهتمامًا متزايدًا من قبلها بالتعليم الديني، الذي يوفر أساسًا جيّدًا لمثل هذه الفكرة الدينية السياسية. كما تسعى الحركة إلى إقامة البرامج الدينية الصيفية التي تعد بيئة خصبة للحصول على أتباع جدد للحركة أو مقاتلين محتملين في الجبهات التي تقاتل فيها الحركة.

لكن صيغة عودة الإمامة بالشكل الذي كانت عليه قبل العام 1962، قد لا يبدو واقعيًّا. لذا، فإن ما يتم هو إيجاد سلطة عليا بجوار السلطة التنفيذية. هذه الطريقة في الحكم تحافظ على وجود كيان الحكم الجمهوري بالمعنى الهيكلي لكن السلطة الفعليّة تكون لدى حاكم فعلي موجود خارج إطار هيكل الحكم الموجود. هذا الأمر شبيه بنمط الحكم السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية حيث السلطة العليا في يد الإمام مرشد الثورة، والسلطة التنفيذية في يد الرئيس. في الحالة اليمنية يبرز المجلس السياسي الأعلى الذي يرأسه حاليًّا مهدي المشاط، ولكن الناظم للمشهد السياسي والعسكري هو عبد الملك بدر الدين الحوثي، الذي يتمتع بلقب قائد الثورة. إذن فاليمن وفق مقاربة أنصار الله، هي دولة إمامة هجينة. أو جمهورية تمتلك مرشدًا أعلى من أهل البيت.

أنصار الله وإيران: التشيع الثوري والسياسي

تعد العلاقة بين حركة أنصار الله وإيران واحدة من أكثر القضايا الجدلية؛ فالكثير من الكتابات والأبحاث لا ترى في أنصار الله سوى وكلاء لإيران في اليمن، وأن المشروع السياسي والديني الحوثي هو مشروع اثنا عشري. ومع وجود علاقة كبيرة بين الطرفين إلا أن توصيف أنصار الله ضمن الدور الأداتي لإيران يحجب عن الدارسين فهم السياقات المحليّة التي ولدت الحركة وساهمت في بروزها. بلا شك كان الدور الإيراني عاملًا مهمًّا في دعم الحركة وبناء قدراتها العسكرية خلال فترة الحروب مع الحكومة اليمنية ولاحقًا في حربها مع التحالف العربي بقيادة السعودية،

ولكن منطلقات المشروع الديني السياسي لحركة أنصار اللّه يختلف عن مشروع ولاية الفقيه في إيران. مع الإشارة لوجود العديد من المشتركات الدينية المتعلقة بتبجيل آل البيت في كلا المشروعين، ما يمكن ملاحظته هو وجود تشيع ثوري سياسي في أوساط حركة أنصار اللّه أكثر من كونه تشيعًا دينيًا. ومن الناحية الواقعية، فإن عملية تحول المجتمعات الزيدية إلى المذهب الشيعي لا يمكن أن يحدث في هذا الظرف الزمني القصير، فضلًا على أن بعض المرجعيات الزيدية ترى من خصوصيتها الزيدية مركزًا بحد ذاته.

من خلال محاضراته ونشاطاته السياسية والدينية، كان مؤسس حركة أنصار اللّه حسين الحوثي ينتقد بعض معتقدات المذهب الشيعي الاثنا عشري، مثل مسألة الإمام الغائب. لكنه في الوقت نفسه يظهر إعجابه الكبير بالثورة الإيرانية وبشخصية الإمام الخميني ومنهجه الثوري. وقد سافر إلى إيران في العام 1995 وقضى بعض الوقت هناك، خلالها نسج علاقات سياسية جيدة مع النظام الإيراني. وقد انعكست الأهداف السياسيّة للثورة الإيرانية في خطابات الحوثي، وتبنى ترديد شعار الصرخة الموجهة ضد أمريكا وإسرائيل واليهود، وهو شعار إيراني المنشأ. كما أنه كان يدفع أتباعه للسير على خطى المنهج الثوري الإيراني، لكنه في المقابل لم ينقل ولاية الفقيه للفكر الزيدي. فدولة الأئمة الزيدية التي قامت في اليمن هي في الأساس مناقضة للفكرة الاثنا عشرية. وتكفير الزيدية للفرق الاثنا عشرية والاسماعلية شائع في كتب التراث الزيدي. ويرى القيادي الحوثي علي العماد بأن العلاقة بين الطرفين «توافق ثوري فقط وليس توافقًا مذهبيًّا، وأن الارتباط الثنائي مع إيران لا يتعدى كونه رؤية سياسية فكرية للعمل الثوري»[1].

---

(1) مرجع سابق.

في المقابل تحتل اليمن مكانة كبيرة في الفكر الشيعي؛ فالثورة اليمنية وفق بعض الأدبيات الشيعية، هي الثورة الممهدة لظهور المهدي. وشخصية «اليماني» الذي يقود هذه الثورة تجعل الكثير من المجموعات الشيعية لا تنظر للخلافات العقدية مع الزيدية خلال هذه الفترة، بل يركزون على المشتركات السياسية والفكرية. وتجد الحركة حضورًا في الوسائل الإعلامية والدينية للمجتمعات الشيعية في المنطقة العربية بما في ذلك العراق، ولبنان، وسوريا، والبحرين[1].

لكن العلاقات المتزايدة بين إيران وحركة أنصار الله أوجدت تحولات داخل الحركة؛ فالجناح العسكري المحسوب على إيران داخل الحركة والذي زادت تنسيقاته مع إيران خلال سنوات الحرب الحالية صار يتمتع بتأثير كبير في مفاصل صنع القرار. وقد ساهم هذا الأمر في تنامي نزعة الخطاب الديني الذي يتسق مع الرؤية الإيرانية. كما أن عملية التشيع الإثنا عشري في أوساط بعض ناشطي الحركة تتم بصورة مستمرة. ونظرًا للدعم العسكري الكبير الذي تتلقاه أنصار الله من إيران، صار للأخيرة تأثير واسع في ماكنة صنع القرار للحركة، والتي أصبحت أحد الأذرع الرئيسية لمحور المقاومة في الإقليم.

الخاتمة

لعبت العوامل الداخليّة والإقليميّة دورًا مهمًّا في تصدر حركة أنصار الله في المشهد اليمني، فضعف الحكومة المركزية والانقسامات السياسية الحادة التي نشأت بين الأحزاب السياسية اليمنية بالإضافة إلى الأوضاع الاقتصادية الصعبة جميعها عوامل مهمة مهدت الطريق نحو صعود حركة

---

(1) انظر كتاب عصر الظهور للشيخ علي لكوراني.

أنصار الله. كما أن الدعم الخارجي الذي تتلقاه الحركة من إيران، مكنتها من تطوير قدراتها العسكرية خلال فترة الحرب. خلقت هذه العوامل فرصة لنمو الحركة وتمددها حتى باتت تسيطر على معظم مناطق شمال اليمن وهي مناطق تشكل 30% من مساحة اليمن، ويقطنها ثلثي عدد السكان. لكن هذه العوامل ذات طبيعة متحركة ويمكن أن تتحول في أي لحظة ضد الحركة. هذا الأمر يفتح سؤال مهم حول مستقبل الحركة السياسي وكيف يمكن أن تصمد في المناخات المتغيرة مستقبلاً.

من جانب آخر، خدم فائض القوة الذي تتمتع به حركة أنصار الله ومكنها من تعزيز قدرتها على الإمساك بالسلطة، ولكنها في نهاية المطاف حركة لا تتمتع بشرعية دستورية، والغالبية الكبرى من المجتمع اليمني، لا تجد مشروعها مقنعاً إما لأسباب دينية أو سياسية، خصوصًا أن الحركة وقفت عاجزة عن حل الكثير من المشكلات الاقتصادية في المناطق التي تسيطر عليها، فهي تقدم نفسها كسلطة في جمع الضرائب والأموال بهدف تمويل عملياتها العسكرية، لكنها تتنصل من دفع الاستحقاقات المالية لموظفي القطاع العام، أو تقديم الخدمات العامة. على مستوى آخر، تقوم سردية الحركة على فكرة الدولة المحاربة التي لا تتوقف عن خوض المعارك، وهو أمر يوفر للحركة هروبًا من المسؤوليات لكنه على المدى البعيد يؤسس لحالة دائمة من عدم الاستقرار الذي سيحدث تصدعًا في شعبية الحركة في حواضنها الاجتماعية.

أمام زهو انتصاراتها العسكرية المتتالية، تواجه الحركة اليوم تحديات كبيرة على مختلف الأصعدة الداخلية والمحلية والإقليمية؛ فالتنافس بين القيادات الداخلية للحركة وتعدد الأجنحة فيها قد يقود إلى انقسام في المستقبل، وهي علة معظم مشاريع الإحياء الزيدي التي حكمت اليمن. كما أن الاتكاء على الهوية الزيدية وتمكين الأسر الهاشمية كأسلوب

في مقاربات الحكم، يخلق حالة سخط واسع الانتشار في أوساط أغلبية المجتمع التي لا تتوافق مع هذه الرؤية، ويطور ردة فعل عنيفة ضد الحركة. وقد برزت مؤخرًا بعض التيارات القومية اليمنية التي ترفع الحرب الفكرية ضد فكرة أهل البيت. أما التحدي الأهم فهو كيف تعبر أنصار الله من حالة الحرب إلى حالة بناء الدولة والمشاركة مع بقية الأطراف اليمنية. وكيف تترجم أهدافها من الحالة الشعاراتية إلى الحالة الواقعية، وهو أمر يبدو غامضًا وشائكًا حتى الآن.

حركات الإسلام السياسي الشيعي في البحرين
جمعيّة الوفاق نموذجًا

عبدالله الجبور

تركّزت اتجاهات البحث في ميدان حركات الإسلام السياسي خلال العشريّة السابقة، بمساحة أكبر واهتمام أكثر في دراسة حركات الإسلام السياسي السنّي الذي يمثله الإخوان المسلمون، بالمقابل كان هناك ضعف في دراسة نماذج الإسلام السياسي الشيعيّ وعلاقتها بالسلطة والدولة، كما أن هناك اهتمام بحثي غربي أكبر بهذا الحقل، مقارنة مع الاهتمام البحثي المشرقي، وكان ذلك واضحًا عقب الثورة الإيرانية التي كانت نقطة تحوّل تاريخيّة في الشرق الأوسط وأعادت النظر في أمور كثيرة، ومن يتابع المشهد الفلسفيّ الغربيّ سيجد أن ميشيل فوكو الفيلسوف الفرنسي وهابرماس وريث مدرسة فرانكفورت وغيرهم؛ حرصوا على الذهاب إلى إيران لدراسة هذه الثورة بما هي حركة اجتماعية جديدة وانعكاساتها، وكتبوا عن مشهد الدين في إيران، وعن فكرة إقصاء الدين عن المشهد السياسي، وعن ثورة سياسية بمرجعية دينية، وهناك رجال سياسة بعمم سوداء وبيضاء ومرجعية وتقليد، بالتالي من المهم على العلوم الاجتماعية ومراكز التفكير السياسيّة والاجتماعية العربية والإسلامية أن تعطي مساحة أكبر من الاهتمام في دراسة هذا الحقل.

مقدمة

كانت البحرين جزءًا من حركات التغيير التي شهدتها بنية الدولة العربيّة بعد انتهاء فترة الحكم العثماني في المنطقة، حيث خضعت أجيال المجتمع البحريني منذ ذلك الوقت إلى الآن؛ للمؤثرات الفكرية ذات المنابع والاتجاهات المختلفة. ومنذ مطلع العشرينات كانت الروح القوميّة تحرك قطاعات واسعة من المجتمع للانتفاض ضد الحماية البريطانيّة، وحكم قبيلة

آل خليفة التي كانت أداة طيعة بأيدي البريطانيين كما كانت دول عديدة في المنطقة، وبقي حكمهم تحت رعايتها فترة زمنية طويلة. ويمكن القول إن النضال الوطني في البحرين تواصل أكثر من مئة عام منذ ما يسمى «انتفاضة البحارنة» في 1922 ضد ما كان يسمى «نظام السخرة» الذي فرضه التحالف الحكومي البريطاني. وتعاقب الصراع الإيديولوجي على مدى نصف القرن اللاحق. فكان هناك المدُّ القوميّ والشيوعي والبعثي، الذي كان مرجعًا لحراكات وانتفاضات حدثت في الأربعينيّات والخمسينيّات والستينيّات.

لقد كانت البحرين إمارةً صغيرةً فقيرة، ومركزًا لتجارة اللؤلؤ في الخليج العربي قبل اكتشاف النفط فيها في العام 1934. وعلى الرغم من أن إنتاج النفط فيها كان محدودًا فإنها شهدت تطورًا لافتًا واستخدمت جزءًا من عائدات النفط لبناء نظام تربويّ وصحيّ متطور. وتكونت في البحرين نخبةٌ مثقفةٌ تملك وعيًا سياسيًّا معارضًا للسياسة البريطانيّة فيها، وكان لتلك النخبة دورها في التطور السياسيّ الذي شهدته البحرين منذ نهاية الثلاثينيات وفي الخمسينيات من القرن العشرين. ونتيجةً لمخرجات التعليم المبكرة في البحرين، نشأت وتطورت النخبة المثقفة التي أشرنا إليها، وبعضها قد تعلّم خارج البحرين بسبب الأوضاع السياسية في ظل السيطرة البريطانية. والملاحظ أن التطور في البحرين قد بدأ فعليًّا بعد استقلالها في العام 1973، على الرغم من دخلها المحدود مقارنةً ببعض شقيقاتها في منطقة الخليج العربي. وتجدر الإشارة إلى أن التيار الليبرالي في البحرين -كما كان في الكويت- كان وسط النخبة التجاريّة المتعلّمة التي قادت عمليات التحديث والتعريف بقيم الحداثة الجديدة لكونها الجماعات التي احتكت بتيار الحداثة في مراكزها العربية والهندية والأوروبيّة. وأدّت البعثات الدراسيّة في الخارج دورًا في ذلك وبخاصة وسط أبناء الطبقة

الوسطى بعد ذلك. وقد كان للتحديات التي واجهها شعب البحرين داخليًّا وخارجيًّا دور في بلورة الوعي السياسي والثقافي فيها.[1]

لقد كان المتعلمون نخبة، والتجار نخبة، فتوافر لديهما الوعي السياسي منذ العشرينيات من القرن العشرين، وكانت تجمعهما الثقافة التي حملت هموم الناس، وتبلورت في مطالب إصلاحية ترتكز على المشاركة السياسية كالآتي:

1 – تأسيس مجلس تشريعيّ.

2 – تعريب أجهزة الإدارة.

3 – تطبيق العدالة الاجتماعية، وإنصاف عمال الغوص.

4 – الحفاظ على المناخ الثقافي في أجواء الحرية.

5 – تحقيق قدر من الديموقراطية بالمشاركة الشعبية.

6 – وقف تدخل بريطانيا في الشؤون الداخلية للبحرين.

لقد استجاب حاكم البحرين في حينها، الشيخ عيسى آل خليفة (1933–1999) لتلك المطالب، وعارضتها بريطانيا، ما أدى إلى عزل الشيخ عيسى عن الحكم، وتعيين مستشار بريطاني هو تشارلز بلغريف (1894–1969)، وكان هو الحاكم الفعليّ للبلاد. وعلى الرغم من ذلك كان للحركة الإصلاحيّة في البحرين تأثيرها بافتتاح المدارس، وإنشاء الأندية والجمعيات، وظهور الصحف. ولم تكن مثل تلك الحركات الإصلاحيّة بعيدةً عن تأثير الوضع العربي في حينها خصوصًا ما يتعلق بتهديد فلسطين من قبل الحركة الصهيونيّة، وما كان يميز تلك الحركة الإصلاحية هو الوحدة الوطنية بعيدًا عن التأثير الطائفي. ونتجت عن الحركة إضرابات دفعت

---

(1) عبدالملك التميمي، الحداثة والتحديث في دول الخليج العربية منذ منتصف القرن العشرين. إصدارات سلسلة عالم المعرفة في الكويت. 2018.

السلطات البريطانيّة إلى اعتقال عدد من الشباب البحرينيين ونفيهم إلى الخارج، وقد عانى المنفيون مشكلات اجتماعية وسياسيّة خصوصًا في الخمسينيات من القرن العشرين.[1]

بعد ظهور الثورة الإسلامية في إيران والتي رفعت شعارات تصدير الثورة وتزامن ذلك مع تراجع المد القوميّ وانهيار المعسكر الاشتراكي الذي ألقى بظله على التجمعات والتنظيمات القومية واليسارية في البحرين؛ بدأت تتشكل في البحرين تنظيمات طائفيّة تلقى الدعم والرعاية من النظام الإسلامي في طهران ونجحت هذه التنظيمات الدينيّة باستقطاب قطاع عريض من الشيعة في البحرين من المنتمين إلى الطبقات الكادحة التي أحست بأنها بحاجة لمن يدافع عن حقوقها ومطالبها خاصة وأن أبناء الطائفة الشيعيّة والذين يمثلون الأغلبية السكانيّة يعانون من أوضاع اقتصادية واجتماعية سيئة ويعانون كذلك من الاضطهاد السياسي.

بالرغم من المخاوف التي أثارتها وتثيرها التجربة الإسلامية في إيران وانعكاساتها على المنطقة العربية، فإنها لم تحظ بالاهتمام الفكريّ والعقلانيّ الهادئ، لفهم أسرار قوة هذه التجربة، وفهم آليات تمكنها من الحكم، وتزداد أهمية قراءة التجربة السياسية في إيران، هذه الأيام، بالنظر إلى صعود نفوذ طهران السياسي، لا سيما في المنطقة العربية بشكل عام ومنطقة الجزيرة بشكل خاص، حيث تمكنت طهران من أن تكون واحدة من أهم القوى النافذة فيها، إن لم يكن بشكل مباشر، فمن خلال السيادة الناعمة والعبور الأيديولوجي.

وعلى الرغم من التأييد الشعبي الذي وقف وراء المطالب والشعارات التي رفعتها القوى السياسية والتي تصدرتها التنظيمات الدينية الشيعية في

(1) المصدر السابق ص 146.

البحرين إلا أنه لم تقدم السلطة في البحرين أيَّ تنازلات للمعارضة مما أدى إلى تنامي ظاهرة العنف السياسي في المجتمع البحريني، ولم يتوقف هذا العنف إلا بعد وفاة أمير البحرين الشيخ عيسى آل خليفة في مارس 1999، ومن ثم شهدت الساحة السياسيّة في البحرين تطورات مثيرة وغير متوقعة عندما اتخذ الأمير الجديد - والملك لاحقًا حمد بن عيسى آل خليفة عدة خطوات على صعيد التغيير في النهج السياسي والانفتاح على المعارضة السياسية في البحرين، وإطلاق مسار حذر للتحول الديمقراطي.

أولًا: حركات الإسلام السياسي الشيعي في البحرين

يمكن تقسيم شيعة البحرين إلى ثلاثة أقسام: البحارنة، وهم سكان البحرين الأصليين وهم من الشيعة من أصول عربية استوطنوا البحرين في مختلف فترات التاريخ فرارًا من الاضطهاد الديني والسياسيّ أيام الأمويين والعباسيين. أما القسم الثاني فهم الشيعة الذين وفدوا من القطيف والإحساء، وسكنوا البحرين إبّان اشتداد نشاط الحركة الوهابيّة في القرن التاسع عشر وهم يتبعون التقليد الفقهي الإخبارية. أما القسم الثالث فهم شيعة جاءوا من إيران إلى البحرين واستقروا فيها منذ القرن السابع عشر أثناء غزو الإيرانيين لها وهم من الأصوليين. ويشكل الشيعة من أصول عربية 95% من مجموع شيعة البحرين، وهم من الشيعة الإماميّة الإثنا عشرية.[1]

على الرغم من أن أغلبية سكان البحرين من الشيعة إلا أنه تم إخضاعهم لحكم القبائل العربيّة السنيّة التي جاءت من قلب الجزيرة العربية، وقد أنتجت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتردية التي عانى منها الشيعة إلى تحركهم من أجل المطالبة بحقوقهم عن طريق

(1) فلاح المديرس، الحركات والجماعات السياسية في البحرين 1938-2002، ص86، دار الكنوز الأدبية. لبنان - بيروت.

كتابة العرائض وتقديمها للسلطات البريطانيّة والقيام بانتفاضات شعبيّة كان أهمها انتفاضة فبراير عام 1922 التي تطورت إلى إعلان الإضراب العام في سوق المنامة والخروج في تظاهرة احتجاجًا على ممارسات السلطة القمعيّة، وإذا عدنا إلى الإحصاءات التي بدأت منذ التواجد البريطانيّ في البحرين، مرورًا بإحصائيات رسميّة متقطعة، وصولًا إلى استطلاعات جرت خلال التحول إلى الملكيّة وخلال الربيع العربي، يمكن القول بأن نسبة الشيعة كانت ما بين 75–85 % ومن ثم تراجعت النسبة إلى ما بين 65–75 % أمام سياسة التجنيس التي انتهجتها الحكومة البحرينيّة خصوصًا في مرحلة ما يسمى ثورات الربيع العربي.

شجعت الحكومة البحرينية منذ الخمسينيّات ظهور بعض المنابر الدينيّة للشيعة والسنة والتي كانت إما على شكل جمعيات أو صحف ومجلات مثل مجلة «المواقف» والتي برز فيها النشاط الديني والسياسي وانخرط في هذه المنابر رجال الدين الشيعة التابعين للحكومة حيث أن الحكومة البحرينيّة كانت ترمي من هذا الاستفادة واستغلال الحركة الدينية كبديل للمعارضة السياسيّة للسلطة المتمثلة في القوى القومية واليساريّة وأن تحتويها وتستخدم نشاطها لصالحها بهدف شق الالتفاف الشعبي حول المطالب التي رفعتها هذه القوى عبر بديل قادر على أن يخاطب القواعد الشعبيّة ويتحرك في صفوفها. كما حدث في الكويت عندما استغلّت السلطة الجماعات الدينية في وجه خصومها من القوى القومية واليسارية حيث استطاعت السلطة استخدامهم في تطويق وعزل هذه القوى. ولكن منذ بداية السبعينات تزايد النشاط الأيديولوجي والتنظيمي والسياسي للتيار الديني الشيعي وبدأت تظهر مراكز الدعوات الإسلامية الشيعية في إيران والعراق ولبنان والمنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية لإقامة تنظيماتها وأحزابها الأصولية الدينية. ففي أبريل عام 1974 أُعلن عن تأسيس «حركة أمل» في لبنان كما تأسست

«منظمة الثورة الإسلاميّة في الجزيرة العربية» عام 1975 و«منظمة العمل الإسلامي» في العراق عام 1979.

أدى وصول السيد هادي المدرّسي إلى البحرين الذي بدأ يقوم بنشاط ديني منظّم سياسيًّا وتنظيميًّا وأيديولوجيًّا عبر المنابر الدينية أو من خلال مجلة «المواقف والمناشير والنشرات والكتيبات الدينية، أحدث هذا ظهور توجهات جديدة داخل الحركة الدينيّة الشيعيّة في البحرين خصوصًا بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران وقيام الجمهورية الإسلاميّة مما أدى إلى إحباط مشروع السلطة وتوقعاتها بتدجين الحركة الدينية وأحدثت نقلة نوعية في الحركة الدينية الشيعية من لاهوت التأمل إلى لاهوت التحرير»[1]. ووُصف هذا التيار الجديد المتأثر بأطروحات الثورة الإسلامية في إيران أولئك الذين اعتكفوا على الفكر الإسلامي في صوامع العيادة بأنهم انعزلوا عن الواقع. إن هذا التيار الجديد هو الذي سيطر بالنهاية على هذه المنابر وقد تبلور في الأحزاب والمنظمات التالية:

1- حزب الدعوة الإسلاميّة

تأسس «حزب الدعوة الإسلامية- فرع البحرين» في عام 1968 على يد مجموعة من الطلاب الجامعيين الذين درسوا في الجامعات العراقيّة، كذلك شارك في تأسيس الحزب طلاب العلوم الدينيّة الذين درسوا في الحوزة العلميّة في النجف. وتتشكل قاعدته من طلاب المدارس الثانوية وبعض طلاب الجامعة المنتمين لـ «جمعية التوعية الإسلاميّة»، وشارك ممثلون عن الحزب في الانتخابات البرلمانيّة التي جرت في البحرين لانتخاب المجلس التأسيسيّ والمجلس الوطنيّ كما شارك عدد من أعضاء الحزب في النشاطات الاجتماعية والثقافية التي أقامتها «جمعية التوعية

(1) المصدر السابق، ص 92-93.

الإسلامية» في السبعينيّات من القرن المنصرم. وفي عام 1983 ألقت أجهزة الأمن البحرينيّة القبض على عدد من نشطاء الجمعية وكوادر الحزب، ووجهت لهم تهمة الانتماء لحزب الدعوة الإسلامية حيث شكلت الجمعية القاعدة التي استند إليها «حزب الدعوة الإسلامية» في محاولة لتأسيس عمل حزبي في البحرين وهي المحاولة التي أُجهضت إثر هذه الاعتقالات.

2- جمعية التوعية الإسلاميّة

تُعتبر جمعية التوعية الإسلامية الواجهة الدينية لـ «حزب الدعوة الإسلامية – فرع البحرين» والتي تأسست عام 1968 كحلقات ذكر في قرية الدراز، وتطورت شيئًا فشيئًا حتى وجد مؤسسوها أنه من الضرورة إيجاد مقرٍّ رسميّ لهم وطلب ترخيص رسمي من وزارة الشؤون الاجتماعية وهذا ما حدث في عام 1972. وقد ساهم في تأسيسها عدد من الشباب وعلماء الدين والمثقفين من الشيعة وترأس الجمعية الشيخ عيسى قاسم أحد نواب «الكتلة الدينية» في المجلس الوطنيّ وانضم إلى عضويتها عدد من أبناء الطائفة الشيعيّة ومنهم القضاة والتجار والشخصيات الاجتماعية وخريجي الجامعات من مهندسين وأطباء. واتخذت في بداية نشاطها من مسجد طي الذي يقع في شرق الدراز واستغلت الجمعية الانفراج أثناء وجود المجلس الوطني حيث انتشر أعضاء الجمعية في معظم قرى ومدن البحرين. ولعبت الجمعية دورًا مهمًّا في تسييس الشارع الشيعي حيث كانت مركزًا مهمًّا في الدعاية الانتخابية التي شهدتها البلاد في المناسبات الانتخابية للمجلس التأسيسي والمجلس الوطني.

3- جمعية الإرشاد الإسلامي

تأسست الجمعيّة عام 1969 في المنامة وأعلنت عن نفسها في مناسبة وفاة الإمام علي بن أبي طالب في مأتم «العريض» معلنةً بدء مرحلة

جديدة من العمل الإسلامي وكانت تحمل في بداية تأسيسها اسم «جمعية شباب الإرشاد الإسلامي». وتركز نشاط الجمعية بين الشباب الشيعي حيث تمكنت من تشكيل أول نواة للحركة الدينية الشيعيّة المنظمة في البحرين واستقطبت عددًا من الشباب الشيعي الذين انخرطوا في العمل الإسلامي المنظّم في الساحة البحرينية. ومن أهم الأنشطة التي تولتها الجمعية عقد المجالس الدينية وإقامة الاحتفالات والمهرجانات الدينية وحاولت الجمعية أن تحصل على ترخيص رسمي من قبل السلطة في البحرين ولكن محاولاتها لم تلقَ النجاح.[1]

4- الصندوق الحسيني الاجتماعي

ساهم علماء الدين والمثقفون الشيعة من خريجي الجامعات وطلبة العلوم الدينية في تأسيسِ «الصندوق الحسيني» في المنامة عام 1972. حاول المؤسسون الحصول على ترخيص رسميّ من قبل وزارة العمل والشؤون الاجتماعية ولكن جميع هذه المحاولات قد فشلت مما اضطر المؤسسون إلى ممارسة نشاطهم من خلال مؤسسة مرخص لها، وهي «المكتبة العامة للثقافة الإسلامية». ويُعتبر «الصندوق الحسيني» امتدادًا لـ «جمعية الإرشاد الإسلامي» وبعد فترة سيطر أعضاء الصندوق على «المكتبة العامة للثقافة الإسلامية» وقاموا بتوزيع ونشر كتب السيد هادي المدرّسي مما أحدث خلافًا بين المكتبة والصندوق، وفي عام 1976 انفصل الصندوق الحسيني عن المكتبة وأصبح الصندوق يعرف باسم «الصندوق الحسيني الاجتماعي». واتخذوا من «مأتم القصّاب» بالمنامة مقرًّا للمؤسسة الجديدة وتم الإعلان عن أهداف الصندوق الجديد وهي بناء مجتمع إسلامي وبث الفكر والوعي وتعميق الروح التقدميّة العلميّة لدى

(1) دراسة حول الحركات والجماعات السياسية في البحرين، منشورة في الموقع الإلكتروني لمركز الخليج لسياسات التنمية. https://gulfpolicies.org/

المجتمع وتنمية الروح الرساليّة والشعور بالمسؤولية وعرض ثورة الإمام الحسين على العالم بأهدافها ومنطلقاتها كقضية حق ونضال للعيش في حياة كريمة. واتخذ الصندوق شعار (اللّه – العدل – الإنسان)، وهذا الشعار يوحي لمضامين عقائديّة وسياسيّة واجتماعيّة وهناك تشابه كبير بين شعارات الصندوق (اللّه – العدل – الإحسان) وشعارات «الجبهة الإسلاميّة لتحرير البحرين» اللّه – الحق – الحرية، ويمكن القول إن الصندوق قد شكّل القاعدة التي انطلقت منها «الجبهة الإسلاميّة لتحرير البحرين» وسعى الصندوق منذ أوائل السبعينيّات إلى التركيز على المسائل والقضايا الإنسانيّة والاجتماعيّة الثوريّة في الإسلام، إلى جانب بناء الكوادر من أجل تشكيل فئات العمل السري المنظم والتي أصبحت فيما بعد الكوادر الأساسيّة التي يعتمد عليها الصندوق في الترويج لخطابها السياسيّ وتنظيم الأفراد من الشيعة.

مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران بدأ أنصار «الصندوق الحسيني الاجتماعي» يطرحون بأن السيد هادي المدرّسي هو ممثل الإمام الخميني في البحرين، ومع تصاعد الأحداث بين المعارضة الشيعية والسلطة أقدمت السلطة على اعتقال السيد هادي المدرّسي في أواخر عام 1979 وإبعاده إلى دولة الإمارات العربيّة المتحدة ومن هناك انتقل إلى إيران حيث نشط المدرّسي بالتحريض ضد السلطة في البحرين والدعوة إلى إسقاط النظام السياسي عن طريق التسهيلات التي قدمتها جمهورية إيران الإسلاميّة من خلال وسائلها الإعلاميّة حيث بثت الإذاعة الإيرانيّة العديد من الأحاديث والخطب التي تتناول الأوضاع السياسيّة في البحرين. في عام 1980 أقدم جهاز الأمن البحريني على إغلاق «الصندوق الحسيني الاجتماعي» بالشمع الأحمر ومصادرة محتوياته واعتقال العشرات من أعضاء الصندوق بتهمة الارتباط بـ «الجبهة الإسلاميّة لتحرير البحرين».[1]

---

(1) فلاح المديرس، الحركات والجماعات السياسية في البحرين 1938–2002، ص97، دار الكنوز الأدبية. لبنان – بيروت.

5- الكتلة الدينيّة

ظهرت عام 1972 بعدما أعلنت السلطة في البحرين عن نيتها إجراء انتخابات للمجلس التأسيسي لانتخاب أول مجلس نيابي في البحرين عام 1973 والذي يعرف بالمجلس الوطني، ولم يكن «للكتلة الدينية» أي تنظيم سياسي واضح قبل الإعلان عن إنشاء المجالس التمثيليّة في البحرين. جميع مؤسسي «الكتلة الدينية» من رجال الدين داخل التيار الديني الشيعي المحافظ والذين لعبوا دورًا في تأسيس «جمعية التوعية الإسلاميّة» وتعتبر «الكتلة الدينية» ظاهرة شيعيّة ريفيّة صِرفة تتكون من ستة أعضاء يمثلون جميعهم دوائر شيعية في القرى ومعظمهم تخرّجوا من المعهد الدينيّ الشيعيّ في النجف بالعراق، وتضمن البرنامج الإنتخابي «للكتلة الدينية» عدة نقاط من أهمها دعم النقابات العماليّة خاصة وأن القاعدة الانتخابية في القرى تتكون من الطبقات المسحوقة في المجتمع البحريني، تحريم بيع الخمور، منع التعليم المختلط في التعليم العالي، عدم إشراك المرأة في الحياة العامة كالنوادي والجمعيات المختلطة ومؤسسات العمل التي تجمع الجنسين. واستطاع مرشحو «الكتلة الدينيّة» أن يحققوا انتصارًا كبيرًا حيث تمكّنوا من الفوز بتسعة مقاعد في الانتخابات وبعد تحقيق هذا الفوز تخلى ثلاثة من الأعضاء الفائزين بعضوية المجلس الوطني عن «الكتلة الدينية» وانضموا إلى «كتلة الوسط المستقل». وتأرجحت مواقف «الكتلة الدينية» داخل المجلس الوطني من القضايا التي طرحت بين ضغط الحكومة وضغط الحركة العماليّة.

6- الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين

على إثر انتصار الثورة الإسلامية في إيران، انقسم الشيعة في البحرين إلى تيارين: تيار محافظ لا يريد إلا بعض الإصلاحات لتحسين وضعه في السلطة، وتيار ثوري وهو الذي يضم الأغلبية الساحقة من شيعة البحرين يرغب في الإطاحة بالنظام واستبداله بنظام جمهوري إسلامي

على غرار ما جرى في إيران، خاصة بعد التصريحات التي أدلى بها بعض قيادات الثورة الإسلامية على إحياء المطالب الإيرانية في ضم البحرين إلى إيران وتمثل هذا بتصريحات آية الله صديق روحاني الذي ادّعى تبعية البحرين إلى إيران والتي أطلق عليها المحافظة الرابعة عشر، وأن البحرين جزءٌ من جمهورية إيران الإسلاميّة وطالب حكومة البحرين بإقامة نظام إسلاميّ مثلما هو قائم في إيران.

عقد حجة الإسلام هادي المدرّسي مؤتمرًا صحفيًّا أعلن فيه عن تشكيل «الجبهة الإسلاميّة لتحرير البحرين» ولكن فيصل مرهون أحد قياديي الجبهة يؤكد أن الجبهة تم تأسيسها قبل انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران بوقت طويل ولأسباب تنظيميّة وأمنيّة لم يتم الكشف عن تاريخ تأسيس الجبهة، ومعظم المنتمين لهذه الجبهة يمثلون الشيعة الأصوليين العجم وهم بحرينيّون من أصل إيراني على خلاف الشيعة الذين هم من أصول عربية الذين ارتبطوا بـ «حزب الدعوة» الذي تأسس في العراق وشكلوا في البحرين «حركة الأحرار الإسلاميّة في البحرين».

طرحت «الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين» مطالبها من خلال بيانها الأول الذي صدر في الخامس من أكتوبر عام 1979 والذي تضمّن حق تقرير المصير بعيدًا عن ضغوط أمريكا والإمبريالية العالميّة، إطلاق سراح المعتقلين السياسيين، السماح للنشاطات الدينية وأداء دورها الرسالي في الإستقلال والحرية، إزالة القواعد الأمريكيّة وتحرير إرادة الشعب في اتخاذ القرارات لصالح الأمة الإسلامية وإبعاد المستشارين الأجانب. وتطورت المطالب بعد ذلك بطرح شعار إسقاط السلطة وإقامة الجمهورية الإسلاميّة في البحرين، وحظيت الجبهة بدعم من قبل الجمهورية الإسلامية في إيران ماديًّا وإعلاميًّا وكانت تقوم بنشاطٍ إعلامي بارز من خلال مكتبها في طهران حيث تصدر عدد من المجلات مثل «الشعب الثائر»، «البيّنة»، «البحرين» و«الثورة الرساليّة» والتي تعتبر لسان حال «الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين».

استغلت «الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين» المناسبات الدينية الشيعية في رفع شعاراتها مثل «لا شرقية ولا غربية، جمهورية إسلامية»، «كفاحنا حسينيّ قائدنا خمينيّ» وغيرها من شعارات الثورة الإسلامية في إيران وشكلت المؤسسات الشيعية التقليدية مثل «جمعية التوعية الإسلامية» و«الصندوق الحسيني الاجتماعي» والمدارس والحسينيّات قواعد انطلاق ومعاقل للجبهة، وارتبطت «الجبهة الإسلاميّة لتحرير البحرين» بعلاقات وثيقة مع جمهورية إيران الإسلاميّة حيث أنها تحصل على الدعم السياسي والإعلامي والمعنوي وبالمقابل فإن الجبهة اعتبرت معركة إيران مع العراق معركتها ولذلك أرسلت بمتطوعين للقتال في جبهات الحرب ضد العراق، وتقيم الجبهة منظمات مشتركة مع إيران مثل «اتحاد الطلبة المسلمين» و«المنظمة الأممية للثورة الإسلاميّة»، وترتبط الجبهة بعلاقات قوية مع الجماعات الأصولية الشيعية في العالم العربي مثل «منظمة العمل الإسلامي» و«منظمة الجهاد الإسلامي» في العراق و«حركة أمل الإسلامية» و«حزب اللّه» في لبنان، و«منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية» و«حزب اللّه -الحجاز» في السعودية و«حزب اللّه -الكويت».[1]

7- حركة أحرار البحرين الإسلامية

تأسست في عام 1982 إثر محاصرة السلطة المراكز الاجتماعية مثل «جمعية التوعية الإسلامية» الواجهة الدينية لـ «حزب الدعوة الإسلامية» واعتقال عدد كبير من كوادر وأعضاء الحزب• أدت هذه الأحداث إلى إجراء حوارات فيما بينهم وتوصلوا إلى ضرورة صياغة مشروع سياسي يختلف عما هو قائم وأن يكون التنظيم الجديد ذا طابع محليٍّ وهوية إسلاميّة في الخارج يتولى التوجيه والإعلام، وكان وراء تأسيس الحركة مجموعة من

(1) فلاح المديرس، الحركات والجماعات السياسية في البحرين 1938-2002، ص 101-109، دار الكنوز الأدبية. لبنان - بيروت.

الطلاب الشيعة الدارسين في بريطانيا، ومن أبرز قياديي الحركة الدكتور سعيد الشهابي، الدكتور مجيد العلوي، والدكتور منصور الجمري. وتعبّر الحركة عن مواقفها السياسية من النظام السياسي في البحرين من خلال نشرتها الشهريّة «صوت البحرين» والتي صدرت في لندن في يناير 1983 التي تعتبر النشرة المركزيّة للحركة.

وتُعتبر «حركة أحرار البحرين الإسلامية» من التنظيمات السياسيّة الشيعيّة الإصلاحية؛ حيث لم تطالب بإسقاط النظام الأسروي، وكانت مطالبها المعلنة تتمحور حول العودة إلى الديمقراطيّة وإطلاق المعتقلين السياسيين والسماح للحريات العامة مما أكسبها نفوذًا واسعًا بين أبناء الطائفة الشيعيّة في البحرين خاصة وأن الحركة حرصت على إصدار بياناتها من لندن وبيروت بخلاف «الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين» التي تصدر بياناتها وتصريحاتها من طهران. وتحظى «حركة أحرار البحرين الإسلامية» بشعبية كبيرة بين صفوف شيعة البحرين، وفضلًا عن كونها التنظيم الرئيسي الذي قاد المظاهرات الجماهيرية في البحرين أثناء أحداث 1995 كما نجحت الحركة بنسج علاقات مع رموز التيار الإسلامي السني في «الجمعية الثقافية الإسلامية» أثناء الانتفاضة الدستوريّة عامي 1992 و1994، وتتخذ الحركة من لندن مركزًا لها للدعاية والتحريض ضد النظام القائم في البحرين، كذلك تمكّنت من إقامة علاقات مع البرلمانات الأوروبيّة ولجان حقوق الإنسان الدوليّة، وهي تتجنب مهاجمة دول مجلس التعاون الخليجي بشكل مباشر، ولم تبدِ أيَّ انتقاداتٍ لتواجد القوات الأمريكية سواء في البحرين أو في دول مجلس التعاون الخليجي خلاف «الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين»[1]

---

(1) المصدر السابق، ص 118.

8- حزب اللّه - البحرين

كشفت السلطات البحرينية في يونيو عام 1996 النقاب عن وجود تنظيم «حزب اللّه – البحرين» وتم إلقاء القبض على عدد كبير من البحرينيين الشيعة ووجهت إليهم تهمة الانتماء «لحزب اللّه – البحرين» وأنهم كانوا وراء أعمال العنف المسلح الذي شهدته البحرين أثناء الانتفاضة الدستوريّة. ويعتبر «حزب اللّه – البحرين» جزءًا من فروع حزب اللّه في البلدان العربية التي تتواجد فيها أقليات من الطائفة الشيعيّة مثل «حزب اللّه – لبنان» و«حزب اللّه – الحجاز» و«حزب اللّه – الكويت». ويبدو أن «حزب اللّه – البحرين» تشكّل في فترة لاحقة لفروع حزب اللّه في لبنان والحجاز والكويت كما أشارت إليه «مجلة النصر» عن الولادة المتأخرة «لحزب اللّه – البحرين» ووجهت «مجلة النصر» الصادرة عن «حزب اللّه – الكويت» انتقادات عنيفة إلى التنظيمات الدينية القائمة في البحرين حيث انتقدت النهج الإصلاحي الذي تسير عليه هذه التنظيمات المؤيدة لـ «منظمة العمل الإسلامية» و«حزب الدعوة» اللتين يعتبرهما «حزب اللّه» على طرفي نقيض مع خط الإمام و«حزب اللّه». وادّعت المجلة بأن «حزب الدعوة» يقف وراء هذا النهج الإصلاحي، حيث تقول «لذا نجد أن هذا الحزب استطاع أن يصرف الحركة الإسلاميّة عن الجهاد والدفاع وحمل السلاح في وجه الظلمة، بل حتى عن صيغ وأشكال المواجهة السياسية، إلى العمل الحقوقي، والسقوط على أعتاب منظمات حقوق الإنسان والهيئات الدوليّة عسى أن ترد إليهم شيئًا من حقوقهم المهدورة، وبدل المطالبة بتحرير البلاد وطرد الاستعمار الأمريكي... أنزلوا مطالبهم السياسيّة إلى الديمقراطيّة والعمل بالدستور البحريني الذي يرسخ الاستعمار وكان طبيعيًّا أن يعيش الإسلام المحمدي الخالص غربةً في هذه الأوساط ولا يجد خط الإمام محلًّا في البحرين».[1]

---

(1) فلاح المديرس، الحركات والجماعات السياسية في البحرين 1938-2002، ص108، دار الكنوز الأدبية. لبنان - بيروت.

9- الحركة الدستوريّة

بعد انتهاء حرب الخليج الثانية شهدت الساحة السياسيّة في البحرين تحركات سياسيّة شاركت فيها جميع فصائل المعارضة، واتخذ هذا التحرّك في البداية شكل تقديم عرائض للسلطة وعقد اجتماعات سياسية في الدواوين والمساجد مثلما حدث في الكويت أثناء المطالبة الدستوريّة بعد حلّ مجلس الأمة عام 1986. وكان الهدف من هذه التحركات هو المطالبة في العمل بالدستور وإعادة المجلس النيابي المعروف بالمجلس الوطني الذي تم حلّه عام 1975 بشكل غير دستوري، وبدأ تحرك المعارضة عام 1992 عندما تقدمت 300 شخصية مثلت مختلف الاتجاهات السياسية والدينية عريضة إلى أمير البحرين تطالبه بإجراء انتخابات عامة لانتخاب مجلس وطني، ولكن الأمير رفض هذه المطالب. على إثر تعيين مجلس الشورى ورفض العودة إلى الديمقراطية توترت الأجواء السياسية بين السلطة والمعارضة وشكلت القوى السياسية «الحركة الدستورية» والتي ضمت نحو ثلاثين شخصية من بينها ممثلون عن القوى القومية والديمقراطية والدينية.

بعد المعارضة التي أبدتها «الحركة الدستورية» أكد الأمير أن المجلس الوطني سيبقى هو السلطة التشريعيّة وأن المجلس المعين للخبرة والمشورة فقط، وأن الأمير سلطاته هي تلك السلطات التي منحها الدستور وأن الدستور هو في مرتبة أعلى من الميثاق. ولكن رغم هذه الوعود سارت الأمور بخلاف ما طالبت به «الحركة الدستورية»، حيث أقدم الأمير في الذكرى الأولى على الاستفتاء على تغيير المواد الأساسية في دستور 1973، وجوبهت هذه التغيرات بمعارضة من الحركات والجماعات اليسارية والشيعية.

10- جمعية الوفاق الوطني الإسلامية

أبرز جمعيات المعارضة البحرينية، تُصنّف تاريخيًّا بأنها وريث لحركة أحرار البحرين التي كانت المحرك الرئيسي للاحتجاجات المطالبة بعودة الحياة البرلمانية بين عامي 1994 و1998. تمثّل التيار الشيعي الأساسي في البلاد، تأسست جمعية الوفاق رسميًّا عام 2001 بعد إصدار ملك البحرين حمد بن عيسى آل خليفة عفوًا عامًّا، تبعته عودة قياديي الجمعية من المنفى بلندن، وتحول الوفاق إلى أكبر جمعية سياسية من حيث عدد الأعضاء في البحرين.

يقود الجمعية الشيخ علي سلمان، لكن وثيقة نشرها موقع ويكيليكس يعود تاريخها إلى عام 2008، ذكرت أن الموجه الفعلي للجمعية هو المرجع الشيعي البحريني عيسى قاسم.[1] وسنقوم بدراسة الجمعية بتفصيل أكبر خلال المبحث القادم.

ثانيًا: إيران والإسلام السياسي الشيعي في البحرين

لم يخفِ رموز الإسلام السياسي الشيعي تعاطفهم مع الثورة الإسلامية في إيران، فدعموها بالكلمة والموقف وزار بعض رموزهم الإمام الخميني في منفاه خارج باريس بقرية «نوفيل لوشاتو». وبعد انتصار الثورة ذهب وفد من العلماء والأعيان إلى طهران لتهنئة الإمام الخميني بانتصار ثورته، وكان من بينهم الشيخ عيسى أحمد قاسم، رمز تيار الإسلام السياسي الشيعي، والشيخ عبد الأمير الجمري وآخرون.

حتى ذلك الوقت لم يكن هناك مواجهة بين الحكومة وهذا التيار. ويمكن تسجيل حدثين رئيسيين يمكن اعتبارهما بداية المواجهة:

(1) شاهد/ي جمعية الوفاق الوطني الإسلامية، الموقع الإلكتروني للجزيرة نت: https://www.aljazeera.net شوهد بتاريخ 20 مايو/أيار 2022.

أولهما، اعتقال الشيخ محمد علي العكري في أيلول (سبتمبر) 1979 لدى عودته من إيران عبر الكويت. **وثانيهما**، إعدام السيد محمد باقر الصدر في العراق.

الحادث الأول كان بدايةً لتطبيق قانون أمن الدولة على النشطاء الإسلاميين بعد أن طُبّق على اليساريين قبل سنوات (هذا القانون كان أهم ما توافق على رفضه الوطنيون والإسلاميون في تشرين أول/أكتوبر 1974 في المجلس الوطني، وكان من أهم أسباب حل ذلك المجلس). أما إعدام الصدر فقد شجع تنظيم حزب الدعوة المواطنين على التظاهر احتجاجًا عليه وذلك في نيسان/أبريل 1980. ونجم عن ذلك اعتقال المئات وسقوط أول ضحايا التيار تحت التعذيب: جميل العلي (أيار/مايو 1980) وكريم الحبشي بعد شهر من ذلك. ومنذ ذلك الوقت لم تتحسن العلاقة بين الطرفين، واستمرت حتى اليوم.[1]

ماذا يعني كل هذا؟ إنه يعني ما سبق واستنتجه باحث اجتماعي مثل فؤاد الخوري حين تحدث عن الطابع الشيعي الريفي لـ «الكتلة الدينية»، وهو الاستنتاج ذاته الذي تؤيده لورنس لوير حين قارنت بين تيار حزب الدعوة و«التيار الشيرازي» في البحرين، وتلاحظ هذه الباحثة الفرنسية مفارقة غريبة متمثلة في أن حزب الدعوة كان ينبغي أن يكون حزبًا مدينيًّا على نحو جوهري لأنه كان، بحسب نشأته العراقية الأولى، حركةً دينية مدينيّة تعارض حركات سياسيّة مدينية عثمانية قومية ويسارية، إلا أن الحزب الدعوة في البحرين بدأ كظاهرة ريفية، وهي ظاهرة لم تتوسع لتمتد إلى المدن إلا في مرحلة لاحقة. وفي المقابل من هذا النمط من الانتشار الذي

---

(1) سعيد الشهابي، شيعة البحرين وإيران، مقالة منشورة في الموقع الإلكتروني عربي21. شوهد. بتاريخ 8 أيار. https://www.bit.ly/3aFyS7E

كان يتوسع من القرى إلى المدن، كان التيار الشيرازي ينتشر من المدن إلى القرى، وذلك في اتجاه معاكس بدأ من المنامة إلى القرى مثل قرية بني جمرة التي كانت معقلًا أساسيًّا لكوادر هذا التيار.[1]

وُضعت في العام 1968 اللبنات الأولى لأول عمل إسلامي حديث بطرح مشروع تأسيس جمعية دينية بمنظور حديث. ولكن الإجازة الرسمية لذلك المشروع لم تصدر إلا بعد «الاستقلال». ففي أيار/مايو 1972 تأسست رسميًّا جمعية التوعية الإسلامية التي أصبحت منطلقًا لعمل إسلامي شامل خلال حقبة السبعينيّات. تأسست الجمعية من قبل التيار الإسلامي الشيعي الأكبر الذي تبلور بشكل أوضح بعد التجربة البرلمانيّة.[2] خلال تلك التجربة كان التيار الذي تمثله الجمعيّة ممثلًا بثمانية أعضاء إسلاميين أُطلق عليهم تسمية «الكتلة الدينية» في مقابل تكتل اليسار والحكومة. كانت الجمعية تعبيرًا عمليًّا عن توجهات «حزب الدعوة الإسلامية» الذي تأسس في العراق، فكانت تركز على التربية والتوعية والعمل الاجتماعي وترويج المشروع الديني. استمرت الجمعية في العمل من 1972 حتى شباط/فبراير 1984، عندما أغلقت وشمعت أبوابها بالشمع الأحمر.

إن تيار الإسلام السياسي الشيعي الذي تصاعد في مطلع السبعينات، كان سائرًا على خط المرجعية الدينية في العراق، فكان يتبع في أموره الفقهية المرجع الأعلى الذي يتفق عليه الفقهاء في النجف بشكل خاص. فعندما تأسس حزب الدعوة في البحرين في نهاية الستينيّات كان يسير في ظل مرجعية السيد محسن الحكيم. وبعد وفاته أصبح المرجع الأعلى هو السيد أبو القاسم الخوئي الذي اتبعه أغلب المسلمين الشيعة في العالم.

---

(1) المصدر السابق 140.

(2) سعيد الشهابي، شيعة البحرين النشأة والمسار والآفاق، مقالة منشورة في الموقع الإلكتروني عربي21. شوهد بتاريخ 8 أيار 2022. https://www.bit.ly/3H7eYyd

وبرز السيد محمد باقر الصدر كمرجع أيضًا، وكان يمثل تجسيدًا لمشروع الإسلام السياسي خصوصًا أنه كان من مؤسسي حزب الدعوة في 1956. لم يكن هناك شذوذ عن هذا المنحى العام، ولكن في النصف الأول من السبعينيات شهدت الساحة السياسية الحركيّة انقسامًا بعد أن أعلن عالم دين آخر نفسه مرجعًا موازيًا لمرجعية السيد الخوئي. وهنا ظهر «التيار الرسالي» الذي يعرف أيضًا بتيار «الشيرازيين» نسبة لمرجعه الديني، السيد محمد الشيرازي. وبشكل تدريجي أصبح هذا التيار يمارس عملًا دينيًّا واجتماعيًّا في البحرين، وله نفوذ على مجموعات شبابية في مختلف المناطق.[1]

في الوقت الذي كان فيه تيار حزب الدعوة ظاهرة شيعية ريفية، فإن التيار الشيرازي كان في المقابل ظاهرة شيعية مدينية وإن لم تكن على نحو صرف، ويرجع الفضل في خلق نواتها الأولى إلى أفراد من عائلة العلوي المناميّة العريقة، وتحديدًا إلى السيد محمد العلوي (والسيد جعفر العلوي لاحقًا) الذي زار كربلاء في أواخر الستينيّات، والتقى مرجع التيار الشيرازي السيد محمد حسين الشيرازي.[2]

تذكر لورنس لوير أن السيد محمد العلوي أسس، حين عاد إلى البحرين، أول جمعية إسلاميّة للتيار الشيرازي وهي «جمعية الإرشاد الإسلامي» التي كانت تضم 200 عضو، وهو كذلك، الذي رتّب لزيارة السيد هادي المدرّسي إلى البحرين في عام 1970، وهنا له المكان ليقيم في وسط السلامة القديمة، ومن قلب المنامة، ومن مأتم العجم ومسجد مقبرة الحورة وحتى شاشة تلفزيون البحرين التي كانت تبث بعض محاضراته، راح المدرّسي يمارس نشاطه الحركي وخطابه الثوري والحماسي الذي

---

(1) المصدر السابق.

(2) نادر كاظم، التحولات الاجتماعية التاريخية لمدينة المنامة معادلات الديموغرافيا والأسلمة والتسويق، دراسة منشورة في العدد 28 (ربيع 2019) من مجلة «عمران»، ص 7-33، وهي مجلة فصلية محكمة متخصّصة في العلوم الاجتماعيّة، يصدرها المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات.

انتهى بإعداد الكوادر الأولى التي ستكون «الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين»، والتي أعلن عن تأسيسها في عام 1979. وفي تلك الفترة كذلك، كانت المنامة مركز استقطاب للعديد من رموز التيار الشيرازي، وقد زار البحرين، في نيسان/أبريل 1973، السيد حسن الشيرازي، شقيق السيد محمد حسين الشيرازي المرجعيّة الدينيّة لهذا التيار، وألقى العديد من المحاضرات في مأتم الإحسائيين ومأتم القصاب ومأتم العجم الكبير.[1]

جمعية الوفاق الوطني الإسلامية

خاضت البحرين على مدى العقود الخمسة الأخيرة عددًا من الظروف والتحولات في السياسة الداخلية، كان من أبرزها ربما، ما عرف بدستور العام 1973، ثم ما تبعه بعد عامين تقريبًا حين تم تعطيل الحياة النيابية عام 1975، وفي العام 1994 انطلقت ما سميت بانتفاضة الكرامة، وهو نفس العام الذي انطلقت فيه حركة أحرار البحرين ذات التوجه الشيعي، والتي نادت بتفعيل دستور 1973، والعودة للحياة النيابية التي تم تعطيلها عام 1975، والتأسيس لدستور مبنيّ على زيادة المشاركة الشعبية في شؤون الحكم، ثم في العام 1999 تم حلّ حركة أحرار البحرين، وفي نفس العام تولى حكم البحرين الشيخ حمد بن عيسى الذي كانت له تطلعات قوية في إنعاش الحياة الديمقراطية، وقدّم مشروعًا سمّي بميثاق العمل الوطني الذي تم طرحه للتصويت عام 2001.

في بداية الأمر، لم يلقَ مشروع ميثاق العمل الوطني قبولًا من قبل حركة أحرار البحرين المحظورة، وبعد ما اعتُبر موافقة من المعارضة، تم طرح ميثاق العمل الوطني للاستفتاء الشعبي، حيث شارك تقريبًا جميع المؤهلين للتصويت في العملية الديمقراطيّة. تمت الموافقة الشعبية على ميثاق العمل الوطني، وهو ما اعتبره الكثيرون بداية جديدة في مسار الحياة الديمقراطية في البحرين، ومع مطلع العام 2001 والتصويت على ميثاق

(1) Laurence Louer, Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf (London: Hurst, 2008), P. 129.

العمل الوطني أُفرج عن المعتقلين وسُمح للمبعدين بالعودة إلى البحرين. وأصبح التيار الدعوتي – الوفاقي كاسحًا في الشارع الشيعي ومسيطرًا على جميع الجوامع والمساجد والمآتم الرئيسية في كل أنحاء البلاد إلا ما ندر، ولكنه شارع عريض ويحتوي على كل شيء تقريبًا، ولا يمكن التحكم في كل مجرياته. فمن بين من عادوا كان هناك أكثر من 200 رجل دين كانوا في قُم المقدسة لفترات طويلة، وكان لعودتهم أثرٌ واضح على محتوى الخطاب الذي طُرح في المساجد والمآتم، وكذلك المفردات والمصطلحات التي انحسر تكرارها في التسعينيّات، ولكنها سرعان ما عادت مع عودة رجال الدين من قم. وبرزت مظاهر جديدة لم تكن موجودة، فمثلًا امتلأت المآتم بصور القادة الدينيين الإيرانيين، الأمر الذي مثّل نوعًا من الإحراج السياسيّ لأصحاب التيار، لأنهم لا يعرفون كيف ومتى أصبحت هذه الظاهرة مستحكمة في المآتم التي تقع تحت نفوذهم، كما لا يستطيعون إزالتها لأنهم يخشون من وقوع «فتنة». غير أن عددًا غير قليل منهم لا يعتبر أن وجود الصور يسبب مشكلة سياسية، لأن الموضوع ديني بحت ولا يدخل في الإطار السياسي.

نشأة وتأسيس جمعية الوفاق الوطني الإسلامية

بدأ مؤيدو حركة أحرار البحرين بالتفكير بضرورة تأسيس جمعية يعترف بها القانون البحريني تمثّل رؤاهم وتطلعاتهم، ونتيجة لذلك؛ تم تأسيس جمعية الوفاق الوطني الإسلامية لتجسِّد تطلعات المتواجدين في الاجتماع، وحسب قناعاتهم، تجسد تطلعات نسبة كبيرة من البحرينيين، ويتفق كثير من مؤسسي جمعية الوفاق الوطني الإسلامية على أن فكرتها تكونت أساسًا قبل التأسيس الرسمي بسنوات؛ إذ وفرت الحقبة التسعينية وما شهدته من حوادث أرضية صلبة لتكون نوى مترابطة تعمل معًا عملًا سياسيًّا. ووجدت هذه النوى نفسها تناقش «الوفاق» قبل تأسيس «الوفاق». حتى تم التأسيس الفعلي في العام 2001م.[1]

---

(1) مقابلة الباحث مع عدد من مؤسسي جمعية الوفاق البحرينية.

كان من أهم من عاد من قم بعد التصويت على ميثاق العمل الوطني في 2001 الشيخ عيسى أحمد قاسم الذي قاد التيار في الفترة من 1978 حتى 1991 عندما قرر حينها الالتحاق بحوزة قم. تزامنت عودة قاسم مع مرض الشيخ عبد الأمير الجمري الذي أصيب بجلطة في مايو/أيار 2002، فعاد قاسم ليتسلم زعامة التيار. حيث سعى قاسم في البداية إلى تأسيس كيان لعلماء الدين، وبدأ الكيان بتصدر سبعة علماء دين كبار أصدروا بيانًا أثناء الانتخابات البلديّة في مايو 2002، ومن ثم تراجع عددهم إلى اثنين (قاسم والغريفي) بعد مرض الجمري وانسحاب الشخصيات الأخرى... ومن تلك النواة انطلق «المجلس الإسلامي العلمائي».

على الجانب الآخر، كانت هناك عدة تكتلات للنخبة الناشطة تجتمع فيما بينها، وأصبحت الاتجاهات داخل التيار الدعوتي-الوفاقي متنوعة بشكل واسع، من خطاب يدعو إلى قيادة العلماء فقط (مفهوم ولاية الفقيه)، إلى خطاب يدعو إلى تفعيل كل الطاقات على أساس الكفاءات بغض النظر عن كونها من علماء الدين أم من غيرهم، وعلى أساس اتفاق جماعي للناشطين، وهم من أطلق عليهم اصطلاحًا بـ «التكنوقراط». وبين هذا وذاك، كان لابد من «التوافق»، وهكذا كان اسم «الوفاق».

لماذا «الوفاق»؟

لعل من أبرز الموضوعات التي كانت مثيرة للجدل بعد إعلان تأسيس جمعية الوفاق الوطني الإسلامية كانت اختيار المسمى الرسمي لها. عن اختيار الاسم يقول النائب عن كتلة الوفاق محمد جميل الجمري -من مؤسسي «الوفاق» أيضًا- «تم طرح اسم «الوفاق» ضمن مقترحات عدة في الاجتماع الذي عقد في نادي سار، ونوقشت كل الأسماء المقترحة بشكل مفصل وتم التوافق بين الأعضاء بالغالبية على اسم «الوفاق»، ويعقب السترى على الموضوع نفسه بقوله: «نبع اختيارنا للاسم من معرفتنا لطبيعة الشعب البحريني التي تميل إلى (التوافق) على رغم اختلافها»، فيما يعلق فيروز على الموضوع نفسه بقوله: «تكونت (الوفاق) بعد مرحلة

صعبة جداً وكان العمل مشتركًا بين كانتونات وتجمعات مختلفة تستقي رؤى متباينة، لذلك ارتأينا أن تكون (الوفاق) مظلّة لكل هذه الرؤى».

انطلقت سلسلة من الاجتماعات التي بدأ عقدها في نهاية فبراير من العام 2001 التي كان يتحاور فيها المجتمعون بشأن كيفية تقدم العمل السياسي النضالي خلال المرحلة الجديدة، وتمثل ذلك بيد أصحاب المبادرة. وفي هذه الاجتماعات بدأت وجهات النظر تختلف بين المجتمعين بشأن أهمية استمرار أصحاب المبادرة في عملهم، أو تكوين جمعية سياسية، وهو الأمر الذي شجع عليه الملك البحريني في ذلك الوقت. استمرت تلك الاجتماعات في الانعقاد في المنازل، وكان يحضرها نحو 16 شخصًا منهم عبدالوهاب حسين، الشيخ حسين الديهي، الشيخ حسن سلطان، علي العريبي، سيد مجيد سيدعلي، محمد جميل الجمري وأسماء أخرى.

أخذت المشاورات بشأن تشكيل الجمعية منحىً جديًّا أكثر بدءًا بصيف العام 2001؛ إذ عقد المجتمعون العزم على دعوة الشخصيات البارزة لاجتماع عام لبحث الموضوع، وفعلًا عقد الاجتماع الأول في نادي سار في يوليو/تموز من العام 2001 وحضره نحو 83 شخصًا، وهو الاجتماع الذي تم الاتفاق فيه بشأن مسمى الجمعية ودخول مختلف الاتجاهات السياسية القريبة في طبيعتها الفكرية إلى هذه الجمعية، في تلك الفترة عاد الشيخ علي سلمان (الأمين العام لجمعية الوفاق فيما بعد) إلى البحرين ليشارك في الاجتماعات التي كانت تعقد من أجل الوصول إلى بلورة متكاملة للعمل في الجمعية، وشكلت لجنة مكونة منه ومن كل من سيد مجيد سيد علي وجلال فيروز لوضع المعايير واختيار أسماء الأعضاء التي في ضوئها تم انتخاب لجنتين للعمل.[1]

(1) راجع/ي فيلم وثائقي في برنامج (مآلات النص) على التلفزيون العربي، من إعداد وكتابة عبدالله الجبور، منشور على منصة اليوتيوب بتاريخ 2019/6/10.
https://www.youtube.com/watch?v=8IQlKSoHWnI

1- الرّؤية الإسلاميّة للوفاق في الممارسة السياسيّة والعمل الاجتماعيّ

عقدت «الوفاق» مؤتمرها الأول في سبتمبر/أيلول من العام 2001 في قاعة شهرزاد على شارع البديع، وحضره نحو 106 أشخاص من بين 111 شخصية تمت دعوتها واختيرت لتكون من المؤسسين لجمعية الوفاق، فيما تبقت خمس شخصيات لم تحضر هذا اللقاء لوجودها خارج البحرين أيضًا. بعدها عُقد اجتماع آخر في نوفمبر من العام 2001 نتج عنه التأسيس الرسمي لجمعية الوفاق. ثم بدأت اللجنة التحضيرية تعقد عددًا من الاجتماعات لصوغ النظام الأساسي للجمعية، فيما اشتركت في الإشراف على ذلك أيضًا لجنة متخصصة للمتابعة.

تنطلق الوفاق في ممارستها السياسيّة، وعملها الاجتماعيّ والاقتصاديّ -كما تقول وثائقها- من خلال الشّعور بالمسؤوليّة الفرديّة والاجتماعيّة بالمشاركة في صناعة القرار، وإدارة شؤون الوطن، والمشاركة في السُّلطات الثّلاث التّشريعيّة والتّنفيذيّة والقضائيّة، والاهتمام بالشّأن السياسيّ، والاقتصاديّ، والاجتماعيّ، والدّفاع عن المال العام، ومحاربة الفساد في إطار فريضة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

الالتزام بأحكام الدّستور وميثاق العمل الوطني، واحترام سيادة القانون، العدالة والمساواة ونبذ التّمييز والعنف بجميع أشكاله: تؤكّد الوفاق على ضرورة إعمال العدالة والمساواة بين المواطنين في كافّة الحقوق والواجبات، والعدالة في توزيع الثّروة، والدّوائر الانتخابية بما يحقّق مبدأ تكافؤ الفرص، وأنّ لكلّ مواطن صوت متكافئ.

وتقر بعدم الارتباط التّنظيميّ، أو الماليّ بأيّة جهة غير بحرينيّة، أو توجيه نشاط الجمعيّة بناءً على أوامر، أو توجيهات من أيّة دولة أجنبيّة،

أو جهة خارجيّة، والمحافظة على استقلال وأمن المملكة، وصون الوحدة الوطنيّة، وتؤكّد الوفاق على مبدأ الوحدة الوطنيّة، ووجوب التّلاحم، والتّآلف، والتّعاون مع مؤسّسات وفئات المجتمع الرّسميّ والأهلي على هدى من اللّه تعالى والتّمسك بحبله، والنّأي عن الخلاف والتّفرقة، وتقديم النّقد والنّصح والتّوجيه للمسؤولين بما يكفله تحقيق المصالح العليا للوطن والمواطن، والمحافظة على استقلال وأمن المملكة، وصون وحدتها الوطنيّة.[1]

2- التوجه الأيديولوجي والمسار السياسي للوفاق

تتبنى جمعية الوفاق الوطني المذهب الشيعي، وتتخذ من المجلس الإسلامي العلمائي مرجعية فكرية. يعتبر المؤتمر العام أعلى سلطة تقريرية بالجمعية، حيث يقوم بتعديل النظام الأساسي، وينتخب الأمين العام ونائبه، كما يختار أعضاء شورى الوفاق وهيئة التحكيم التي تفصل في الخلافات داخل الجمعية وأنشطتها.

تضم جمعية الوفاق اتجاهات شيعية عديدة، وهي مزيج من تيارات الدعوة وولاية الفقيه وعدد من التكنوقراط الشيعة. قاطعت انتخابات عام 2002 ضمن تحالف رباعي للمعارضة احتجاجًا على آلية إصدار دستور 2003، كما بررت مقاطعتها برفضها تعيين الحكومة مجلسًا موازيًا للبرلمان المنتخب وبنفس صلاحيته.

3- التجربة البرلمانية والانشقاقات الداخلية في الوفاق

جاءت انتخابات الرابع عشر من شباط فبراير عام 2002، حين تم التصويت على دستور جديد غيَّر نظام الحكم في البحرين إلى ملكيّ، وعلى

(1) راجع/ي فيلم وثائقي في برنامج (مآلات النص) على التلفزيون العربي، من إعداد وكتابة عبدالله الجبور، منشور على منصة اليوتيوب بتاريخ 2019/6/10.
https://www.youtube.com/watch?v=8IQlKSoHWnI

إثره أصبح الشيخ حمد بن عيسى ملكًا على مملكة البحرين. قاطعت جمعية الوفاق انتخابات العام 2002، ثم شاركت في انتخابات العام 2006.

سجَّلت الوفاق عام 2005 وعام 2006 انشقاقًا في صفوفها بتأسيس حسن مشيمع «حركة حق» إثر خلافات بشأن المشاركة في الانتخابات التشريعية عام 2006، التي اختارت الجمعية المشاركة فيها، وحصلت على 17 مقعدًا لتشكل أكبر كتلة برلمانية. كما شاركت في الانتخابات التشريعية عام 2010 وحصلت على 18مقعدًا، وبعد أيام من بدء الاحتجاجات في البحرين - يوم 14 فبراير/شباط 2011 للمطالبة بإصلاحات سياسية ودستورية- قررت الجمعية تعليق عضوية نوابها في البرلمان احتجاجًا على مقتل عدد من المتظاهرين، وطالبت بسحب الجيش والأمن من دوار اللؤلؤة الذي يعتصم فيه المحتجون، ومع استمرار الاحتجاجات أعلنت استقالة نوابها من البرلمان البحريني بسبب ما قالت إنه مواجهة الحكومة للمطالب السياسية العادلة بلغة «المجازر والإرهاب».

ومن المفارقة إن جمعية الوفاق الوطني الإسلامية (2001 - 2016) كانت تعرّضت خلال 15 عامًا من عملها السياسي، إلى انشقاقين داخليين، الأول قاده البارز حسن مشيمع، وكان دافع الانشقاق اتهامه الوفاق باللين السياسي في تعاملها مع الملفات العالقة، وعدم استجابتها لتطلعات الشارع، فيما كانت دوافع الانشقاق الآخر والذي قاده نزار البحارنة اتهامها بالتشدد والتكلّس وعدم المرونة السياسية! وبينما نجح مشيمع في تأسيس «حركة حق» ونجحت في استقطاب عدد من الشباب المحبط، وظهر لاحقًا من رحم الحركة أيضًا «تيار الوفاء» الذي كان يقوده الناشط عبدالوهاب حسين، ماتت في مهدها فكرة تأسيس تيار «العدالة والتنمية» الذي كان يأملها البحارنة.

فاز مرشحو الوفاق بسبعة عشر مقعدًا من أصل أربعين في انتخابات نوفمبر/تشرين الثاني 2006 لتصبح أكبر كتلة برلمانية برئاسة أمينها

العام الشيخ علي سلمان، على الرغم من ذلك، وجد الكثيرون أن المشاركة السياسية للوفاق لم تحقق سوى مكاسبًا ضئيلة، كما واجه الأداء البرلماني للوفاق انتقادات من حركة حق، وهي حركة معارضة انشقت عن الوفاق في وقت سابق.

لم يملك نواب الوفاق سوى صلاحيات تشريعيّة محدودة في ظل النظام البرلماني الحالي في البحرين، والذي طغت فيه إلى حد كبير صلاحيات أعضاء مجلس الشورى الأربعين المعينين من قبل الملك على صلاحيات النواب المنتخبين الأربعين، وعلى الرغم من ذلك، يمكن للوفاق القول بأنه لمشاركتها تأثيرات إيجابية على سياسة الحكومة في عدة مجالات. فعلى سبيل المثال إن الاستثمارات الحكومية في مجال توفير المساكن للمواطنين ازدادت، الأمر الذي مثَّل أولويّة بالنسبة إلى ناخبي الوفاق في بلد يندر فيه تمويل الأراضي والرهون العقارية.[1]

حين تأسست جمعية الوفاق في العام 2001، اعتمدت دستور الجمعيات المعترف به لدى حكومة البحرين، ما يعني أنها تعترف بدستور الدولة الذي تأسست هي نفسها بناء عليه، وبعد مقاطعتها انتخابات 2002 الخاصة بتعديل الدستور، قررت جمعية الوفاق الخوض في الانتخابات النيابية في العام 2006، وهذا يعني أنها موافقة على دستور الدولة المعدل في العام 2002.

يرى المنتمون لجمعية الوفاق أن أحد أهم أسباب رفضهم لدستور العام 2002 هو مطالبتهم بالتداول السلمي للسلطة، ويرون أن الحكومة أخطأت حين فسرت مطالبتهم هذه، أنه يعني سعي جمعية الوفاق لتغيير

(1) تجربة الوفاق في البرلمان، جاين كينينمونت هي محرّرة متخصصة في شؤون الشرق الأوسط وخبيرة اقتصادية، مقال تحليلي منشور في الموقع الإلكتروني لمركز كارنيغي الشرق الأوسط بتاريخ 2008. https://carnegieendowment.org/sada/21244

العائلة المالكة، كما يرى عدد من الباحثين والمتخصصين أن مرشحي جمعية الوفاق الوطنية الإسلامية لجؤوا لمبدأ التقية حين شاركوا في انتخابات العام 2006، تحت ذات الدستور الذي رفضوه عام 2002.

4- إبعاد الجمعية عن النشاط السياسي وإصدار قرار حلها

كانت الجمعية قد حددت -منذ بداية الاحتجاجات- مطالبها بتأسيس ملكيّة دستوريّة ينتخب فيها الشعب الوزراء، وأن تكون مساءلة الحكومة من قبل النواب لا من قبل الملك، وأن يُوضع دستور جديد للبلاد يحل محل دستور 2002. وقد تمسكت بإقالة الحكومة شرطًا للمشاركة في الحوار الذي دعا إليه الملك، ودخلت الجمعية في نفس العام بتحالفين أساسيين مع عدد من القوى المعارضة، عُرفا بالتحالفين الرباعي والسداسي، وذلك بهدف ممارسة الضغط على الحكومة البحرينيّة بامتناع هذه القوى ومؤيدوها عن المشاركة في الانتخابات. لكن هذه التحالفات انتهت بالتفكك.

ما كان ملفتًا للانتباه هو أن عددًا من المتظاهرين المتعاطفين مع جمعية الوفاق كانوا يهتفون هتافات ترتبط فقط بأتباع المذهب الشيعي، واتُّهم حزب الوفاق البحريني بأنه تلقّى دعمًا وتوجيهات بل وإملاءات من حزب الله اللبناني، خاصة فيما يتعلق بالحراك وبالانتفاض ضد حكومة البحرين. وسواء كانت جمعية الوفاق الوطنية الإسلامية متهمة بعلاقات عقائدية مع حزب الله أو مع المرجعيات الدينية، فكلها يعود في النهاية حسب الكثير من المختصين، إلى الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

سجّلت المواجهات بين المتظاهرين البحرينيين الذين تؤيدهم جمعية الوفاق الوطنية الإسلامية، وبين سلطات الأمن البحرينية، انتهى بها المطاف إلى العنف والدماء. بل وفي أكثر من مرة، اتهمت جمعية الوفاق بوقوفها وراء التخطيط لأعمال إرهابية، أو حتى تنفيذها، وبعد الربيع العربي ومشاركة جمعية الوفاق في ثورة البحرين، وقاطعت جمعية الوفاق

الانتخابات التشريعية والبلدية في 22 نوفمبر/تشرين الثاني 2014، وقال علي سلمان الأمين العام للجمعية الوفاق إن «صناديق الانتخابات لا تفرز إرادة شعبية حقيقية ولا تمثيلًا حقيقيًّا إلا عبر توزيع عادل للدوائر».[1]

ومع استمرار تدهور العلاقات بين جمعية الوفاق الإسلامية والحكومة البحرينية، أصدرت المحكمة الإدارية الأولى في البحرين، في 28 أكتوبر 2014، حُكمًا بوقف نشاط جمعية «الوفاق» لمدة ثلاثة أشهر، وطلبت المحكمة من الجمعية الشيعية المعارضة، «تعديل أوضاعها وإزالة المخالفات.» جاء قرار المحكمة البحرينية في دعوى أقامها وزير العدل والشؤون الإسلامية والأوقاف، الشيخ علي آل خليفة، دعوى قضائية، طالب فيها بوقف نشاط جمعيتي «الوفاق» والعمل الوطني الديمقراطي (وعد)، وكلا الجمعيتين قاطعوا انتخابات نوفمبر 2014.

أصدرت السلطات البحرينية بتاريخ 14 يونيو حزيران/2016؛ قرارًا بحلّ جمعية الوفاق الوطنية الإسلامية، وإعلانها جمعية خارجة على القانون، ما دفع عددًا من قيادييها إلى الهجرة إلى الخارج، وتكوين جبهة معارضة خارجيّة قويّة ومؤثرة في المجتمع البحريني، ترصد الانتهاكات الحقوقيّة داخل البحرين وتؤثر في أصحاب المصلحة داخل المجتمع الدولي من منظمات حقوقيّة وغيرها، وتمارس العمل السياسي عن بعد باستخدام الاتصال السياسي الرقمي.

العلاقة بين الجمعية والنظام البحريني بعد صدور قرار الحل

في الأول من نوفمبر/تشرين الثاني 2017 وجهت النيابة البحرينية للشيخ علي سلمان تهمة جديدة تتعلق «بالتخابر» مع قطر «للقيام بأعمال عدائية» في المملكة التي تشهد اضطرابات منذ أكثر من ست سنوات، وقالت

---

(1) المصدر السابق.

النيابة العامة إنها استدعت سلمان وقامت باستجوابه «ومواجهته بالأدلة» في ضوء تحقيقات تجريها حيال اتصالات تقول إنها جرت بين سلمان ومسؤولين من قطر قبيل بدء التظاهرات المطالبة بالتغيير في البحرين خلال عام 2011. وقررت النيابة أن توجه إليه «تهم السعي والتخابر مع دولة أجنبية ومع من يعملون لمصلحتها للقيام بأعمال عدائية ضد البحرين والإضرار بمركزها الحربي والسياسي والاقتصادي ومصالحها القومية». واتهمته أيضا «بتسليم وإفشاء سر من أسرار الدفاع لدولة أجنبية، وإذاعة أخبار وبيانات مغرضة في الخارج حول الأوضاع الداخلية للدولة من شأنها النيل من هيبتها واعتبارها».

ردت الخارجية القطرية على الاتهامات البحرينية، واستنكرت الزجّ باسمها في خلافات البحرين السياسية وصراعاتها الداخلية.[1] وأوضحت الخارجية القطرية في بيان في 18 يونيو/حزيران 2017 أن هذه الاتصالات تمت بموافقة وعلم السلطات في المنامة، ضمن جهود الوساطة التي قامت بها الدوحة بعد خروج المظاهرات في البحرين عام 2011.[2]

خاتمة

يمكن القول، إن أحد أهم المآخذ على جمعية الوفاق الوطنية الإسلامية هو أنها قد عرّفت نفسها منذ البداية على أنها امتداد لحزب الدعوة العراقي الشيعي، الأمر الذي وجده عدد من النقّاد ومنهم بطبيعة الحال النظام السياسي البحريني؛ مشروعًا يمثل علاقة جديدة بين الجمعية والدين، وهذا يعني بالنسبة لهم بأن الجمعية لن تكون قادرة على قبول الآخر المختلف، ولا ترضى بالتعامل مع من لا يحمل معتقدها، في إشارة إلى إشكالية التعددية الثقافية والسياسية والدينية، وكانت العضويّة في بداية عمل جمعية الوفاق الوطنية الإسلامية مقتصرة على من ينتمون

(1) بيان الخارجية القطرية : https://goo.gl/MzdVAu

(2) الجزيرة نت https://goo.gl/vVYNbJ

للطائفة الشيعية فقط. وهذا ما تم تفسيره بأنها ليست جمعية وطنية الانتماء، وإنما مذهبية الولاء.

ساهم حل جمعية الوفاق البحرينية واعتقال بعض رموزها وملاحقة أعضائها في تكوين جبهة معارضة خارجية قوية شرسة، أسست علاقات جيدة مع منظمات حقوقية مؤثرة في أوروبا والأمم المتحدة، بالمقابل تمتلك الوفاق قدرة كبيرة على الاتصال السياسي مقارنة بالحركات السياسية الأخرى في البحرين وخارجه، ولدى الوفاق قدرة على الوصول إلى المجتمع البحريني والتأثير فيه سياسيًا، وللجمعية دور بارز في تحريك الشارع البحريني وخروج بعض المظاهرات على شكل مجموعات صغيرة وإيصال صوتها بطريقة حرفية إلى أصحاب المصلحة من المنظمات الحقوقية، ولا ننسى أن الوفاق عمدت خلال السنوات السابقة إلى تطوير برنامجها السياسي الذي نلاحظ فيه تحول على مستوى الهوية والأيدولوجية من حيث التوجه المدني.

على الرغم من التأييد الشعبي الذي وقف وراء المطالب والشعارات التي رفعتها القوى السياسية والتي تصدرتها التنظيمات الدينية الشيعية في البحرين إلا أنه لا يوجد في الأفق أي تراجع للسلطة في البحرين لتقديم أي تنازلات للمعارضة بل على خلاف ذلك يلاحظ تنامي ظاهرة الخلافات السياسية الحادة في المجتمع البحريني، مما يدفع إلى الاستنتاج باستمرارية عدم الاستقرار السياسي في هذه الدولة الخليجية الصغيرة.

رغم تراجع اهتمام الجيل الجديد بالتديّن، يبقى الإسلام السياسي الشيعي ومسألة الهوية يشكّل تأثيرًا كبيرًا وعميقًا في بنية المجتمعات الحاضنة للشيعة ومنها البحرين، وسيبقى تأثير «السياسة الروحانية» بتعبير فوكو تأثيرًا قويًّا، خصوصًا في ظل العلاقات المضطربة بين المجتمعات والدولة من جهة، والإخفاق في التعامل مع مسألة الهوية سياسيًّا وإحالتها إلى الإقصاء والتهميش وأحيانًا إلى العنف من جهة أخرى.

الفصل السادس

الجيوبولتيك الشيعي:
بين تصدير الثورة وتحديات البيئة المتغيرة

السياسة الخارجية الإيرانية
وسؤال تصدير الثورة

عماد آبشناس

المقدمة

لربما يجب علينا الغوص بدايةً ولو بشكل مختصر في أسباب اتجاه الإيرانيين نحو التشيّع وجذور الثورة الإسلامية في إيران لمعرفة لماذا علت بعض الأصوات مع بداية الثورة في إيران مطالبةً بضرورة تصدير الثورة وما كانت تعنيه هذه الأصوات من موضوع تصدير الثورة وما كان في بال الإمام الخميني (ره) ومن بعده المرشد الإيراني آيت الله خامنئي عن فكرة تصدير الثورة.

بداية حركة التشيّع السياسي في إيران

بعد دخول الإسلام إلى إيران وسيطرة الخلفاء الأمويين على الحكومة الإسلامية، حركة التشيع في إيران بدأت تظهر بشكل مترادف للمعارضة السياسية ضد النظام الحاكم على البلاد وعلى البلدان الإسلامية ككل. ولربما أحد أسباب ظهور التشيع في إيران كان استطاعة العديد ممن كانت لديهم أفكار معارضة للنظام الحاكم على الأراضي الإسلامية الهروب إلى إيران كي يبقوا بعيدًا عن سلطة الحكومة المركزية.

يمكن القول إن بوادر تأثير الفكر الشيعي الثوري على الإيرانيين ظهر مع ظهور أبو مسلم الخراساني من منطقة خراسان إيران والذي خرج من منطقة مرو[1] (وهي عاصمة محافظة مروي في طاجيكستان حاليًّا) لكي يُسقط الحكومة الأمويّة ويوصل العباسيين للسلطة.

---

(1) دوري عبد العزيز، أخبار الدولة العباسيّة، 1971، ص 272، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان.

وفي حينها واجه عبد الرحمن الخراساني (أبو مسلم) معارضةً من قبل بعض كبار الأئمة والشخصيات الدينيّة الشيعيّة التي كانت ترفض المشاركة في العمل السياسي وتعارض فكر إبراهيم الإمام الذي كان يعمل من الكوفة على ترويج التشيع والعمل السياسي بهدف إسقاط الحكومة الأموية[1]، بسبب أن معظم مراجع الدين الشيعة كانوا يعتقدون أنهم يجب أن ينتظروا الإمام المهدي الموعود كي يأتي ويشكّل حكومة العدل الإلهي وقبل ذلك أي تحرك في مجال تشكيل الحكومة الإسلامية ممكن أن يؤدي إلى تأخير الظهور وتراجع الجميع عن الهدف بسبب عدم وجود حكومة عدل إلهي يحكمها الإمام المهدي، الرؤية التي ما زالت موجودة لدى العديد من علماء الدين الشيعة وقبل الثورة في إيران كان هناك اتجاهٌ يسمى بجمعية الحجتيّة تعارض تشكيل الحكومة الإسلامية قبل ظهور الإمام المهدي الموعود[2]، واضطر الإمام الخميني تهديد زعيمهم بإعلان تكفيرهم وإعدامهم جميعًا ما لم يحل جمعيته. وعلى الرغم من أن زعيم هذه جمعية الشيخ محمود الحلبي[3] أعلن حل الجمعية ولكن لحد الآن هناك العديد من الشخصيات السياسية الإيرانية التي يتم اتهامها بأنها تتبع هذه الجمعية ومنها العديد من أنصار الرئيس الإيراني الأسبق محمود أحمدي نجاد مثلا[4].

وعلى أي حال، اكتسب حينها أبومسلم الخراساني قدرته ونفوذه من ابراهيم الإمام بعد تعيينه داعية في خراسان عام 745 ميلادي وقام بإسقاط الحكومة الأمويّة عام 750 ميلادي.

---

(1) المرجع نفسه، ص 270.

(2) عماد الدين باقى (1982)، در شناخت حزب قاعدين، ص 127، قم دار نشر الحوزة العلمية.

(3) عزت الله نوزري (1987)، تاريخ أحزاب سياسي در إيران، ص 140، شيراز، دار نشر نويد شيراز.

(4) مركز دراسات علوم وفرهنك إسلامي http://www.dte.ir/portal/home/?news

ولا أريد الغوص في تفاصيل أكثر عن هذا الموضوع لأنه يحتاج إلى مقالات مفصلة بنفسها، ولكن النقطة التي أريد أن أرتكز عليها هي أن موضوع التشيّع السياسي لم يكن موضوعًا حديثًا، بل كان موجودًا منذ بدايات الإسلام ونرى أنه عمليًّا في عام 128 هجري شهد العالم أول تحرك سياسي شيعي أدى إلى إسقاط نظام حاكم وهذا التحرك خرج من الكوفة وثم العراق ليصل إلى أقصى شمال شرق إيران (طاجيكستان الفعليّة) وثم أسقط حكومة الشام واستقرَّ في بغداد.

وعمليًّا دعم الإيرانيون دعوة أبو مسلم الخراساني حينها بسبب أنهم كانوا يريدون التخلّص من سلطة العرب عليهم وليس لأسباب دينيّة أو مذهبيّة[1].

التشيّع السياسي مع حركة الإسماعيلين في إيران

بعد ذلك، نرى أن الإيرانيين تأثّروا بالحركة الإسماعيليّة[2] التي كانت حركةً سياسيةً شيعيّة وجاءت من مصر الفاطميين وعبر اليمن والتي كانت معروفة بحركة الحشاشين التي قادها حسن الصبّاح وعمليات كانت حركة أيضًا ثورية شيعية ولكن غير اثناعشرية ضد النظام الحاكم حينها والذي كان يكن الولاء للخليفة في بغداد[3].

(1) ذهب إلى هذا الرأي جواد العلي في كتابه «تاريخ العرب في الإسلام»، وأحمد أمين في كتابه «فجر الإسلام» والمستشرق كارل بروكلمان في كتابه «تاريخ الشعوب الإسلامية» وعلي الحسني الخربوطلي في كتابه «عشر ثورات في الإسلام» وأحمد عباس صالح في كتابه «اليمين واليسار في الإسلام»؛ انظر سوريا صنع دولة وولادة أمة، وديع بشور، دار اليازجي، دمشق 1994، ص160.

(2) مرتضى راوندي، المجلد رقم 9، ص 82، 1991، تاريخ اجتماعي إيران استوكهلم، دار نشر سن خوزه.

(3) The Lord of Alamut (Hassan Sabbah), Paul Amir.

وعلى الرغم من سقوط الخلافة العباسية وتدمير مقر الإسماعيليين في مدينة آلاموت بالقرب من مدينة قزوين غرب إيران، من قبل المغول، ولكن الحركات الشيعية بقيت في إيران كحركة مذهبية وثورية تحت الرماد. وعمومًا الثوريون كانوا ينتمون إلى الحركة الشيعية.

الصفويون وتشييع الإيرانيين

وبسبب وجود تحرك ثوري شيعي يغطي كل البلاد، نرى أن الملك إسماعيل الصفوي استغل انتماء العديد من المعارضين والثوريين للحركة الشيعية، وعندما أسس دولته فرض على جميع الإيرانيين التشيع لكي يكسب الثوريين من الشيعة إلى صفه من جهة ولكي يوحّد القوميّات الإيرانية المختلفة، التي كانت تتصارع فيما بينها، تحت راية الانتماء للمذهب الشيعي ونسيان القوميات. وفرض إسماعيل الصفوي التشيع الإثناعشري على الإيرانيين لمواجهة الانشقاقات التي كانت موجودة حتى فيما بين صفوف الشيعة الثوريين الذين كان معظمهم ينتمون إلى التشيّع الإسماعيلي أو التشيع الزيدي[1].

ولكن بالأساس إسماعيل الصفوي لم يكن شخصًا مذهبيًّا، بل كان سياسيًّا محنّكًا يحتاج إلى توحيد صفوف الإيرانيين لمواجهة النفوذ العربي والعثماني في إيران، النفوذ الذي كان يفرق القبائل والقوميات المختلفة ويشغلهم في صراعات فيما بينهم كي لا تستطيع إيران التوحد والوقوف على رجلها، وكان العديد من الإيرانيين يتأثرون بانتمائهم الديني الآتي من رجال دين في بغداد أو مكة أو فتاوى الباب العثماني على انتماءاتهم القومية[2].

---

(1) مجموعة مقالات عن تشييع الإيرانيين من قبل الصفويين.

https://www.noormags.ir/view/fa/keyword

(2) الملك اسماعيل الصفوي لم يكن مذهبيًا وحكومته لم تكن دينية.

https://www.ilna.news

ونرى أن الملك إسماعيل الصفوي وباقي الملوك الإيرانيين من بعده اضطروا أن يدعوا علماء الدين الشيعة من البلدان الأخرى في المنطقة مثل: لبنان، وسوريا، والعراق خاصة الكوفة، وتركيا، والجزيرة العربية، ومصر، واليمن، وحتى باكستان، والهند كي يأتوا ويستقروا في إيران ويروجوا للمذهب الشيعي بين الشعب الإيراني[1] [2].

وهنا يمكن القول أن موضوع نفوذ التشيع في المنطقة غلب عمومًا على موضوع القومي ونرى أن التشيع السياسي عمومًا كان لا يعرف الحدود تاريخيًّا.

التشيّع السياسي في ظل حكم القاجار

ولكن بعد ذلك وإبان حكم القاجار أضحت إيران منغلقةً على نفسها عمليًّا في هذه السياسة، ولربما يمكن القول إن الأوروبيين لعبوا دورًا كبيرًا في حصر الإيرانيين في حدودهم وضمن مذهبهم المختلف عن باقي شعوب المنطقة حتى قرر ميرزا محمد تقي خان الفراهاني (المعروف بأمير كبير) رئيس وزراء الملك ناصر الدين الشاه القاجاري إرسال دفعات من الشباب الإيراني إلى دول أخرى لكسب العلوم الحديثة وعمليًّا وتعرف الشباب الإيراني على أنواع الحكومات المختلفة[3]، وامتزجت أفكارهم الفلسفيّة مع أفكار باقي الشعوب من الشعوب الأوروبية عمومًا إلى حتى حكومات الشرقية مثل الهند أو حينها دول عربية مثل مصر، وإسلامية مثل تركيا. وأتى هؤلاء الشباب الذين كان من المقرر أن يأتوا بالتكنولوجيا

---

(1) كيف تشيع الإيرانيون https://www.mashreghnews.ir/news

(2) حسين بور أحمدي وعلي بابايي سياب 2011، الإيرانيين وتأثير الكوفة في تشييعهم، مجموعة الدراسات الشيعية الربعى رقم 39، دار نشر موسسة شيعة شناسي.

(3) Wright, Dennis. The Persians Amongst the English: Episodes in Anglo-Persian History. B Tauris & Co Ltd, 1985, 70-82.

الهندسيّة والطبية الحديثة للبلاد أفكار وفلسفات سياسية لم تكن موجودة في إيران. وعليه فإنهم بدأوا بالمطالبة بتغيير نظام الحكم السياسي في إيران على أساس أن البلاد لن تتطور ما لم يتم تغيير النظام السياسي للحكم فيها وخروجها من النظام الملكي المطلق إضافة إلى حتى تغيير النظم الاجتماعية والثقافية للبلاد الأمر الذي واجه معارضة ومواجهة من قبل علماء الدين في بعض الأحيان.

ولمواجهة هذه الموجة السياسية اضطر الملوك القاجار الاعتماد على رجال الدين الشيعة وإعطائهم دور سياسي أكبر في حين أنه قبل ذلك كانوا قد حصروا تحرك رجال الدين الشيعة في الأمور الدينية والفقهية فقط، الأمر الذي أدى حتى قبل ذلك إلى إصدار فتوى قتل رئيس الوزراء امير كبير من قبل إمام جمعة طهران ميرزا ابو القاسم [1]، وهنا أيضًا نرى أن التشيع السياسي بدأ بإظهار تأثيره مجددًا.

الثورة الدستورية

وعلى الرغم من جميع جهود الملك القاجاري لوقف الحركات المطالبة بتغيير سياسي أساسي للبلاد، ولكن في النهاية الاتجاه الذي كان يوالي تشكيل ملكية دستورية في البلاد نجح في تنفيذ الثورة الدستوريّة في البلاد، ولما كان ليكتب النجاح لهذه المجموعة لولا لأنها استطاعت خلف الكواليس أن تقنع رجال الدين الشيعة بالتعاون معها[2] عبر إعطائهم حصة في الحكم في البلاد. وعليه نرى أن الحكم في البلاد الذي كان منقسمًا بين أركانٍ أربعة وهي (الملكية، والجيش، وتجار البازار، ورجال الدين) حاولت تقليص قدرة الملكية وفتح الطريق أمام النخبة من المثقفين لكي

---

(1) فريدون آدميت، اميركبير وإيران، 2018، ص 334، طهران، دار نشر خوارزمي.

(2) الإمام الخميني، صحيفة نور، المجلد السابع، ص 205.

http://lib.eshia.ir/50080/7/205/%D8%AC%D9%84%D9%88%DB%8C%D8%B4

يشكلوا ركنًا من أركان الحكم في البلاد ولأول مرة تشكل في إيران برلمان منتخب من قبل الشعب لديه صلاحيات تتحدى الملك وتم استيراد فكرة هكذا نظام حاكم من أصول النظام الحاكم في بريطانيا. ولضمان دور مؤثر لرجال الدين الشيعة تم تشكيل شورى تنقيح القوانين الذي يسنها المجلس لكي تتطابق مع الشرع الإسلامي وبعد الثورة فإن هذه الشورى تحولت ليصبح اسمها مجلس صيانة الدستور حاليًّا.

ولكن سرعان ما اتفق رجال الدين مع الملكيين في تقسيم السلطة الجديدة فيما بينهم، وعليه نرى أنه عندما يقوم رضا شاه، الذي كان حينها قائد للجيش، بمحاولة تغيير نظام الحكم في البلاد وتحويل نظام الحكم إلى نظام جمهوري على غرار فرنسا أو تركيا، أول من وقف إمامه كان آيت الله مدرس الذي أصرّ على حفظ الملكية في إيران[1].

بعد وصول العسكر بقيادة رضا شاه إلى الحكم في البلاد نرى أن الملك الجديد عمل على إضعاف دور رجال الدين في الحكم والسياسة وقام باغتيال آية الله مدرس الذي كان يقود الحركة الشيعية السياسية في البلاد وحصر علماء الدين في المدارس الدينية والمساجد مجددًا وقام بدعم رجال الدين الذين كانوا ينادون بضرورة الابتعاد عن السياسة حتى ظهور المهدي الموعود، ومعروف أن مؤسس الحوزة العلمية في مدينة قم آية الله عبد الكريم حائري يزدي والذي كان يعتبر من كبار مراجع الدين الشيعة وبعده المجموعة التي ترأست الحوزة العلمية في قم (محمد كوه كمره اي، محمد تقي خوانساري وصدر الدين صدر والد الإمام موسى الصدر) وبعدهم آيت الله بروجردي[2] جميعًا كانوا من معارضي تدخل

(1) Abrahamian, Ervand (21/07/1982). *Iran Between Two Revolutions*. Princeton University Press. *ISBN 0691101345*.

(2) بصيرت‌منش، حميد، علما ورژيم رضاشاه، 1997، ص 241، طهران مؤسسة چاپ ونشر عروج.

رجال الدين في الأمور السياسية وحتى حسب قول الرئيس الإيراني السابق حسن روحاني كان آية اللّه بروجردي يمنع تلامذته من أن يستمعوا إلى الراديو أو يقرأوا الأخبار خوفًا من أن يبدأوا بإظهار آراء سياسيّة لهم[1].

وبعد وفاة آية اللّه بروجردي لم يمكن إدارة الحوزة العلمية لمدينة قُم من قبل شخص واحد بسبب الخلافات فيما بين كبار رجال الدين وعليه عهد بإدارة الحوزة العلمية التي كانت تعتبر مرجعًا للشيعة في إيران إلى الإمام الخميني، ومحمد رضا كلبايكاني، وكاظم شريعتمداري وشهاب الدين مرعشي نجف آبادي وفي عهد هؤلاء أي بعد عام 1961 بدأت الحوزة العمليّة الاتجاه نحو التشيّع السياسي مجددًا وعمومًا بتحريك من قبل الإمام الخميني.

وكما أسلفنا سابقًا فإن التشيّع السياسي عمليًّا كان موجودًا إما بحضور آية اللّه حسن مدرس أو بحضور آية اللّه أبو القاسم كاشاني، والشخصان من كبار مراجع التقليد الشيعة، في مجلس الشورى الوطني الذي تم تأسيسه بعد الثورة الدستورية والذين ألهموا عمومًا الثوريين الشباب مثل الإمام الخميني ونواب صفوي وغيرهم إلى أن يتجهوا نحو تحرك التشيع السياسي.

ومعروف أن محمد مصدق استطاع القيام بانقلاب أبيض على الشاه محمد رضا بهلوي وخصخصة البترول والصيد والمعادن و... بدعم من أبوالقاسم كاشاني وباقي رجال الدين وسقط بمجرد أن سحب هؤلاء دعمهم عنه.

---

(1) حسن روحاني، ص 121، خاطرات ىكتر حسن روحاني، 1998، مركز إسناد الثورة الإسلامية.

وعلى كل حال فإن الشاه محمد رضا بهلوي كان يفضل التعامل ودعم رجال الدين الشيعة مقابل نفوذ الشيوعيين واليساريين الذين كان يعتبرهم التهديد الأكبر لنفسه.

ولكن يجب التنويه إلى أن ثورة عام 1979م في إيران كانت ثورة مجموعات متعددة الأطياف السياسيّة ولم تكن ثورة مجموعة ذات اتجاه واحد وحتى نرى أن الشيوعيين والعلمانيين حاضرون في هذه الثورة إلى جانب الاسلاميين، وعمليًّا كان لليساريين اليد الطولى في هذه الثورة ولكن الغلبة في النهاية كانت للإسلاميين في الثورة وحتى أن الخلافات بين الأطياف المختلفة للثورة بدأت مع بداية الثورة وبدأ الاقتتال المسلح بين الاطياف المختلفة للثورة في الشوارع وهنا يمكن القول أن كاريزما الإمام الخميني وشعبيته من جهة وقيام صدام حسين بشن حرب على إيران وتوجه الشباب الإيراني للجبهات للدفاع عن البلاد وارتفاع الاحساسات القومية والمذهبيّة في المجتمع أدى عمليًّا إلى نجاة الثورة من اقتتال داخلي كان ممكن أن ينهيها في عنفوانها، ولربما لهذا السبب اعتبر الامام الخميني الحرب نعمة وفرصة للثورة[1].

وكان اليساريون مقتنعين بأن رجال الدين لن يمكنهم الحكم وإدارة البلاد وعلى هذا الاساس فإنهم فضلوا أن يسيطروا على زمام أمور البلاد خلف الكواليس عبر السيطرة على نظام الدولة؛ ولهذا نرى أنه مع بداية الثورة عمليًّا كان اليسار يسيطر على الدولة وكان حضور رجال الدين مشهودًا في مراكز غير تنفيذية وتصور اليساريون بأنهم يمكنهم رويدًا رويدًا إخراج رجال الدين من الحكم عبر السيطرة على أركان الحكم في البلاد وإبعادهم إلى المدارس الدينية والمساجد ولكن في النهاية حصل العكس.

---

(1) اهوازي عبد الرزاق، ص 322، جنگ به عنوان نعمت، طهران مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام خمينى 2015.

ونرى أنه وبعد الثورة في إيران قام الإمام الخميني بتشكيل لجنة ثورية[1] لحكم البلاد بشكل مؤقت ريثما تستقر الحكومة. وتشكلت هذه اللجنة من ثلاث مجموعات إحداها يمينية دينية، وثانية قومية وطنية، وثالثة يسارية. وكان الإمام الخميني يريد دومًا ايجاد تعادل بين حكم اليمين واليسار والقوميين في البلاد وأن يكون هو ما فوق الجميع وليس محصورًا بمجموعة واحدة أو اتجاه واحد وإن كانت هذه المجموعة ثورية دينية.

ولكن سرعان ما تم حذف القوميين من الحكم واستطاع اليمين السيطرة على اللجنة الثورية والإبقاء غير الرسمي عليها على الرغم من إعلان انحلالها بعد إجراء أول انتخابات ووصول ابو الحسن بني صدر (اليسار الديني) للحكم في إيران.

والباقين من هذه اللجنة استمرت بمنافسة الحكومة التي تشكلت فيما بعد وتحولت إلى مجموعة سمت نفسها «الأصوليون» والذين سيطروا فيما بعد على الحكم في البلاد بعد وصول الثنائي خامنئي ورفسنجاني إلى السلطة.

وعلى هذا الأساس نرى أنه ومع بداية الثورة في إيران لم يكن الحكم في يد نظام إسلامي شيعي بالكامل كما يتصوره البعض وموضوع تصدير

---

(1) أعضاء اللجنة الثورية هم: مرتضى مطهري (يمين)، محمود طالقاني (يسار إسلامي)، محمد بهشتي (يمين)، ابو الحسن بني صدر (يسار إسلامي)، محمد جواد باهنر (يمين)، اكبر هاشمي رفسنجاني (يمين)، عبد الكريم موسوي اردبيلي (يمين)، سيد علي الخامنه اي (يمين)، محمد رضا مهدوي كني (يمين)، مهدي بازركان (قومي ديني)، يد الله سحابي (قومي ديني)، عزت الله سحابي (قومي ديني)، عباس شيباني (يمين)، اللواء الركن ولي الله قرني (يمين)، صادق قطب زاده (يسار إسلامي)، اللواء الركن علي اصغر مسعودي (يسار إسلامي)، مصطفى كثيرائي (قومي ديني)، ابراهيم يزدي (يسار إسلامي)، حبيب الله بيمان (قومي ديني)، احمد جلالي (قومي ديني)، ميرحسين موسوي (يسار إسلامي)، حسن حبيبي (يسار إسلامي)، رضا صدر (قومي ديني)، علي اكبر معين فر (قومي ديني).

الثورة الذي تم طرحه حينها من قبل اليساريين (وليس حتى رجال الدين الذين كانوا منخرطين في السيطرة على الحكم في البلاد) كان أساسه حسب رؤية الإمام الخميني إعطاء نموذج للحكم تقتضي به باقي الشعوب الإسلامية التي كانت تفتقد، حسب رؤيته، لنظام حكم يفيد الشعوب المسلمة حيث أن كل الأنظمة الحاكمة في الدول الإسلامية (ودومًا حسب رؤيته) كانت إما أنظمة موروثة من أنظمة شرقية أو أنظمة غربية[1]، في حين أن اليساريين كانوا يطالبون بدعم كل المجموعات اليسارية في الدول الاسلامية كي تقوم بثورات إسلامية يسارية حسب رؤيتهم.

وعلى الرغم من أن رؤية الإمام الخميني[2] كانت تتعارض نسبيًّا مع رؤية اليساريين ولكن الإمام الخميني لم يعارض هؤلاء بل قام حتى بمجاملتهم، الأمر الذي لم يفعله المرشد التالي آيت الله خامنئي[3] .

وفيما بعد اضطر النظام الحاكم الجديد التأقلم أكثر وأكثر مع التوجهات اليسارية والتوجهات الثورية التي كانت أمواجها تسيطر على الاتجاهات السياسيّة في البلاد بسبب أنها كانت سابقة لرجال الدين في العمل التنظيمي وكان لها اليد الطولى في التأثير على الجماهير الثوريّة.

ففي هذه الأثناء نرى مثلًا أن اليساريين يقومون بمهاجمة السفارة الأمريكية في طهران (بحجة أنها تحضر لانقلاب على الثورة على غرار الانقلاب على مصدق) على الرغم من أن الحكومة التي كانت حينها حكومة تتشكل من قوميين دينيين أو حتى قائد الثورة الإمام الخميني لم يكونوا على علم بالقرار هذا، نرى أن الإمام الخميني يقرر التعامل مع اليساريين

---

(1) الإمام الخميني، صحيفة إمام، المجموعة 16، ص 311، عام 1998، دار نشر الإمام الخميني.

(2) الإمام الخميني، صحيفة إمام، المجموعة الرابعة ص 434 عام 1998، دار نشر آثار الإمام الخميني.

(3) كلمة خامنه اي بتاريخ 1989/7/9.

وعدم الوقوف أمامهم، ويقرر القوميون مواجهتهم وقام أول رئيس وزراء في إيران بعد الثورة بالاستقالة على تصرف اليساريين هذا.

ويقوم اليساريون الذين سيطروا على الحكم فيما بعد بالتنكيل بالقوميين ويجلس اليمينيون جانبًا يتفرجون على منافسيهم يتقاتلون مع بعضهم البعض لكي يستطيعوا فيما بعد الانقضاض على معارضيهم وحذفهم والاستئثار بالسلطة.

مع أنني حاولت أن ألخص الموضوع قدر الإمكان ولكننا كنا نحتاج إلى هذه السردية الطويلة كمقدمة كي نخلص القارئ من بعض الصور النمطية الموجودة عن الثورة الإسلامية في إيران وعدم حصرها بنمط فكري عن أنها ثورة شيعيّة حصرًا؛ فالمعروف عن أن مرشد الثورة الفعلي آية اللّه خامنئي كان متاثرًا بشكل كبير بأفكار الإخوان المسلمين وقام بترجمة كتب مفكري الإخوان المسلمين إلى الفارسية، والإمام الخميني نفسه استفاد من نظريات العديد من الفلاسفة الدينيين من أهل السنّة في تدوين نظريته المعروفة بنظرية ولاية الفقيه المطلقة وهو واجه معارضة كبيرة من قبل عدد كبير من كبار رجال الدين الشيعة إن كان في النجف أو في قم بسبب نظريته هذه ورؤيته لتشكيل الحكومة الإسلامية، وهو أصر على تشكيل النظام الإيراني بعنوانه «الجمهورية الإسلامية» لانه كان يرفض عنونة ثورته بأنها «ثورة شيعية» معتبرًا إيّاها تبلورًا لأفكار العلماء المسلمين على مر التاريخ.

وهنا لربما نستطيع البدء بالإجابة عن الأسئلة المطروحة أعلاه

1. كيف تطورت استراتيجية «تصدير الثورة» وسط التحولات التي شهدتها المنطقة منذ اندلاع الثورة؟

كما جاء في المقدمة، فإنه ومنذ بداية الثورة في إيران لم يعتبر الإمام الخميني ثورته هي ثورة شيعية وهو كان يهدف إلى تشكيل نظام إسلامي يكون نموذجًا لباقي الشعوب الإسلامية كي تقتضي به. وفي حينها كان اليساريون الذين كانوا متأثرين بأفكار الماركسية الإسلامية الذين كانوا يعملون على

تشكيل نموذج اشتراكي إسلامي ماركسي، متأثرين أيضًا بأفكار ماركسية واشتراكية وبتحركات اليساريين في أرجاء العالم مثل تشي غوارا وكاسترو وماو ولينين واستالين و... الذين كانوا يعتبرون أن ثورتهم يجب أن تنتقل إلى باقي الشعوب في العالم، اليمين الإسلامي كان يتبنى فكرة ضرورة تشكيل حكومة إسلامية قويّة تكون نموذجًا لباقي الشعوب الإسلامية واليوم فإن اليمين الإسلامي هو الذي يسيطر على النظام والثورة في إيران[1]. على كل حال فإنه ووفقًا لنظرية ولاية الفقيه فإن الحدود التي قام الاستعمار برسمها هي حدود وهمية والمسلمون جميعهم يجب أن يتوحدوا مع بعضهم البعض، طبعًا تحت قيادة ولي الفقيه.

وحسب نظرية ولي الفقيه التي قام الإمام الخميني بتدوينها فإنه ليس من الضروري أن يكون ولي الفقيه إيرانيًّا ومعروف أن هذا الأمر حتى أدى إلى خلاف بين الزعيم الروحي السابق لحزب الله لبنان السيد محمد حسين فضل الله وإيران فيما بعد[2].

وعلى أي حال فإن نظرية تصدير الثورة ما زالت موجودة والعنوان الرسمي للمرشد في إيران ليس «مرشد الثورة الإسلامية في إيران» بل «مرشد الثورة الإسلامية» وهذا يعني أن أهداف الثورة الإسلامية ما زالت موجودة وهي نقل تجربة تشكيل الحكومة الإسلامية في إيران إلى باقي شعوب العالم الإسلامي.

2. هل تعتبر هذه الاستراتيجية اليوم ركيزة ومحددًا رئيسيًّا للسياسة الخارجية الإيرانية، أم أنها محدد ثانوي؟

استراتيجية تصدير الثورة الإسلامية في إيران لا تعتبر ركيزة استراتيجية رئيسية للسياسة الخارجية الإيرانية منذ تولى آية الله خامنئي

(1) كلمة خامنه اي بتاريخ 1989/7/9.

(2) http://www.dw-world.de/dw/article/0,,5760162,00.html

وهاشمي رفسنجاني الحكم في إيران وهناك تفكيك بين الاستراتيجية الثورية والاستراتيجية الحكومية والقومية والوطنية الإيرانية، وهناك نوعًا ما تفكيك بين أهداف الثورة والأهداف القومية الإيرانية، تارةً تطغى الأهداف الثورية وتارةً أخرى تطغى الأهداف القومية. ولكن عمومًا فإن الحكومة الإيرانية ملزمة عبر الدستور بدعم كل الشعوب المستضعفة التي تريد مواجهة المستكبرين ولكن بشرط عدم التدخل في شؤون الدول الاخرى[1]، وبالطبع عندما يتلاقى هذا الموضوع مع الأهداف الاستراتيجية الوطنية لبقاء إيران فإن النبرة الثورية تطغى على النبرة الوطنية.

وهنا يمكن إعطاء مثال حي وهو أن إيران تتعامل مع الاتجاهات السياسية المختلفة في المنطقة والتي بعضها ليس لديها أي توجهات من قريب أو بعيد مع أهداف الثورة الإسلامية أو تصدير الثورة إذا ما أردنا اعتبار سياسات إيران على هذا الأساس.

فمثلاً عندما نتكلم عن الوضع في سوريا نرى أن إيران تدعم الحكومة القومية العربيّة البعثيّة الموجودة في سوريا مقابل الاتجاه الديني المتمثل مثلًا بالإخوان المسلمين، على الرغم من أن أصوليًّا او عقائديًّا يجب أن تقوم بدعم الاتجاه الإسلامي ضد الاتجاه العلماني مثلًا وحتى أن هذا الموضوع يصبح سببًا لجدل كبير في الداخل الإيراني بين الثوريين والحكوميين.

أو في لبنان، تتحالف إيران مع المسيحيين والدروز، وفي فلسطين تدعم مجموعات إسلاميّة سنيّة هي عمليًا لا تعارض فقط فكرة ولاية الفقيه بل على خلاف فكري مع هذه الرؤية مثل حماس، وحتى نرى أنه في الحرب السوريّة تقوم مجموعات من حماس بالالتقاء مع الإخوان المسلمين في الحرب ضد النظام السوري وحلفائه من الإيرانيين وحزب الله لبنان والحشد الشعبي ولكن فيما بعد تغض إيران النظر عن الموضوع نظرًا لأن مصلحتها العليا تقتضي دعم حماس مقابل اسرائيل.

---

(1) المادة 154 من الدستور الإيراني https://rc.majlis.ir/fa/law/show/133635

أو يقوم الإيرانيون بدعم الحوثيين الزيديين في اليمن الذين هم بشكل تاريخي منافسون للشيعة الاثناعشرية في توجهاتهم الفكرية أو يدعمون الإيزيديين وأكراد وسُنّة في العراق وهم أيضًا على خلاف عقائدي مع نظرية ولاية الفقيه وحتى نراهم (الأكراد) ينقلبون ضد إيران ويقومون بالائتلاف مع الأمريكيين والإسرائيليين فيما بعد، وفقط لمواجهة مشروع داعش الذي تعتبره إيران صنيعة الولايات المتحدة.

أو في بعض الأحيان فإن إيران تسكت على مثلًا وضع المسلمين في الصين أو الهند بسبب علاقاتها السياسية مع هذه الدول، في حين أنه لو كان الأمر محصورًا بالأفكار الثورية خاصة مع بداية الثورة لربما كان على إيران اتخاذ مواقف متشددة تجاه هذه الدول.

أو نرى مثلًا إيران بداية الثورة تعادي طالبان وتعتبرهم أعداءً لها في حين إن إيران الدولة تعتبر أن مصلحتها تقتضي التعامل مع هذا الاتجاه الفكري السنّي وحتى المعادي للشيعة في بعض الأحيان وتحاول إيجاد جسور علاقات صداقة معهم.

3. هل التزمت إيران بالفعل بـ «تصديرالثورة» بعد اندلاع ثورات الربيع العربي؟

ما تم تسميته بـ «الربيع العربي» فضل المرشد الثورة تسميته «الصحوة الإسلامية»[1] وكان من خلال هذا العنوان يريد ربط هذه التحركات بالصحوة الإسلامية التي كان يطالب الاخوان المسلمون بها وقام هو بنقل فكرتها إلى إيران وربطها بالثورة الإسلامية في إيران وإعطاء نموذج للثورات في الدول الإسلامية يمكنهم الاقتضاء به وتشكيل حكوماتهم الجديدة على هذا الأساس.

(1) روية المرشد الإيراني عن الثورات. https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=1648

ولكن بالطبع فإنه وكما يعلم الجميع فإن هذه الثورات عمومًا ولحد الآن لم يكتب لها النجاح في أي من الدول التي شهدتها وعمليًّا لم يكن لإيران أي دور فيها عدا عن أنها حاولت رسم نموذج يمكن لباقي الشعوب المسلمة الاقتضاء به.

بالطبع إذا ما حصلت أي ثورة في أي دولة إسلامية سوف تكون إيران رائدة في تقديم نموذج حكومتها كنموذج من النماذج التي يمكن للثوريين التقيد بها ولكن التصور بان إيران سوف تتدخل بشكل مباشر في شأن أحداث ثورات في دول إسلامي أمر مستبعد جدًّا إذا ما لم نقل مستحيل.

4. أين امتدت هذه الاستراتيجية وأين انحسرت؟

عمومًا، يمكن القول بأن هذه الاستراتيجية امتدت في الاماكن التي واجهت فيها الشعوب نوعًا من الخلأ الفكري لنظام سياسي يطمحون إليه وانحسرت في أماكن استطاعت الأنظمة الحاكمة إرضاء شعوبها أو إسكاتها بالتي هي أحسن، وعمومًا فإن التصور العام بإن نفوذ فكرة الثورة الإسلامية يقوى في الدول الإسلامية التي تواجه شعوبها اضطهاد ولا يكون لدى شعوب هذه الدول بديل سياسي منطقي أو رؤية أو فكرة عن كيفية التوحد أمام النظام الحاكم فيها.

5. ما هي أهم المعوقات التي تواجه هذا المشروع؟

عمليًّا لا يمكن اعتبار أن هناك معوقات تواجه هذا المشروع عدا عن موضوع اقتناع الشعوب بتبنى هكذا مشروع وهو تشكيل حكومة إسلامية أو لا، وعمومًا اقناع الشعوب يحتاج إلى اعلام قوي ودعاية مباشرة وغير مباشرة في عالمنا الحالي، إلى جانب نجاح مبهر للحكومة الإسلامية في منافسة باقي الأنظمة العالميّة الموجودة وهذا ما تفتقر له الثورة الإسلامية بشدة كبيرة فعليًّا.

6. كيف تصادم تصدير الثورة مع البراغماتية السياسية في بناء الثقة مع القوى المتحالفة مع إيران؟

عمليًّا كما أسلفنا سابقًا فإن الموجة الثوريّة التي كانت موجودة مع بداية الثورة خاصة مع اليسار المتطرف لم تعد موجودة حاليًّا في إيران وحتى أن اليساريين تحولوا إلى ما يسمى اليوم بالاصلاحيين والجيل القديم للإصلاحيين غيّر أفكاره الثورية بشكل كبير وباتت أفكار الجيل الجديد من الإصلاحيين، على الرغم من استخدامهم لنفس العنوان، ولكنها تتعارض بشكل كبير مع أفكار اليسار الثوري مع بداية الثورة.

وعمومًا هذا الاتجاه بدأ مع وصول رفسنجاني إلى سدة رئاسة الجمهورية ورؤيته بأن التعامل الاقتصادي وبالطبع السياسي مع دول العالم هو النموذج الأمثل لبناء حكومة إسلامية نموذجية تقتدي بها باقي الشعوب الإسلامية وبدأ عمليًّا فكرة التحول من نظام ثوري إلى نظام دولة[1].

ولكن كل ما واجهت إيران ضغوط وتهديدات خارجية نرى أن اتجاهًا آخر في السياسة الإيرانية يرتفع صوته ويطالب بتوسيع رقعة النفوذ السياسي الإيراني لبناء خريطة افتراضية إيرانية على خريطة العالم أوسع بكثير من الخريطة السياسية وهذا الاتجاه يعتبر أن توسيع هذه الرقعة سوف يقوي موقف إيران أمام أعدائها ويضعف التهديدات حيث أن العدو يجب أن يواجه إيران في مناطق أبعد بكثير من حدودها السياسية[2].

على أساس هذا الفكر، فإن قلب الحكومة الإسلامية هي إيران وعليه فإن الحفاظ على إيران كقاعدة أصلية أو ما يسمى بأم القرى الإسلامية هو الأساس.

---

(1) صحرايي عليرضا، محمود نيا امين، صفحات 207 إلى 228، عام 2018، مقال بعنوان الگوي حكمراني خوب: چارچوبي براي تحليل اقتصاد سياسي دولت هاشمي رفسنجاني(1368-1376)، مدونة مطالعات راهبردي سياست گذاري عمومي (مطالعات راهبردي جهاني شدن)، دار نشر مركز دراسات رئاسة الجمهورية الإيرانية.

(2) نفس المرجع السابق.

وهنا لا نتكلم فقط عن إيرانيين بل الثوريين في أرجاء العالم من الذين يعملون في سبيل تشكيل الحكومة الإسلامية الكبرى.

ولهذا يمكن القول أنه كل ما زاد الضغط والتهديد على إيران فإن الاتجاه الثوري يضحى أقوى وتتحول إيران من دولة براغماتية إلى دولة ثورية والعكس بالعكس.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نرى بأن الحكومات المختلفة في إيران تتبع تارة نظريات ثورية وتارة أخرى نظريات دولة براغماتية.

ومثال على ذلك، محمود أحمدي نجاد الذي دخل الحكم بدعم وشعارات ثورية وفي النهاية اتجه نحو شعارات تدعم تقوية نظام الدولة في مقابل نظام الثورة وبالعكس نرى أن حسن روحاني وصل إلى الحكم بشعارات تدعم نظام الدولة أمام نظام الثورة ولكن في النهاية وبعد خروج الولايات المتحدة من الاتفاق النووي والضغوط التي تعرضت لها إيران تحولت سياسات روحاني أيضًا إلى سياسات وشعارات ثوريّة وقبلهم كان الحال مع رفسنجاني الذي بدأ العمل على أساس تشكيل دولة براغماتية ولكنه انتهى بالشعارات الثورية اليمينية وحتى أنه أسس اتجاه الأصوليين مقابل الإصلاحيين الذين تشكلوا بعد وصول خاتمي للسلطة في إيران وفيما بعد ترك الأصوليين ليشكل ائتلاف مع الإصلاحيين.

7. هل ما زالت السياسة الخارجية الإيرانية نتاج أيديولوجيا ثورية تقوم على التشيع الإثنا عشري؟

هنا يجب علينا الفصل بين إيران الدولة وإيران الثورة، إيران الدولة أساس توجهها هو المصالح العليا للبلاد في حين أن إيران الثورة أساس توجهها المصالح العليا للنظام والثورة.

حاليًّا يمكن القول بإن إيران الدولة باتت هي رائدة في السياسة الخارجية الإيرانية، وعمليًّا إيران تتعاطى في سياساتها الخارجية على

أساس المصالح العليا للدولة وليس على أساس المصالح العليا للثورة. وعلى هذا الأساس وكما أسلفنا سابقًا فإن إيران لا تتعاطى في سياساتها الخارجية على أساس فكر التشيع الاثناعشري أو حتى التشيع ككل، بل أينما تقتضي مصالح إيران ممكن لهذا البلد أن يشكل تحالفات مع اتجاهات سياسية وعقائدية مختلفة ويمكن القول إن النظام الإيراني استطاع التخطي عن هذا الموضوع منذ عقود.

النتيجة

الثورة الإسلامية في إيران هي نتيجة لتبلور أفكار متعددة في المجتمع الإيراني بشكل تاريخي ودمج هذه الأفكار مع الأفكار الفلسفيّة لمفكرين إسلاميين في أرجاء العالم.

فمثلًا نرى أن الإمام الخميني يبدأ بحث تشكيل الحكومة الاسلامية بعد أن يستقر في النجف لمدة خمسة أعوام وفي حين أنه عندما كان في إيران كان فقط يعمل على معارضة سياسات الشاه.

وبعد الثورة في إيران عام 1979 كانت هناك حتى اختلافات على تسمية هذه الثورة وحتى عنوان الدولة الجديدة التي يجب أن تتشكل حيث أن البعض كانوا يطالبون بتشكيل «جمهورية إيرانيّة» والبعض الآخر «جمهورية ديمقراطية إيرانية» وحتى ذهب البعض أبعد من ذلك وطالبوا بعنوان «الجمهورية الشيعية الإيرانية» وكان دومًا هناك خلاف بين القوميين الإسلاميين والمذهبيين الإسلاميين على تراتبية «الإسلامية الإيرانية» أو «الإيرانية الإسلامية» والمقصود هنا هل يأتي الإسلام أولًا أم إيران أولًا، وموضوع اعتبار إيران «أم القرى الاسلامية» كان أساسه الفكرة التي تم طرحها في الورقة وهي أن «إيران يجب أن تضحى نموذجًا لباقي الشعوب الاسلامية تقتدي بها ولم يكن الموضوع وقف تصدير الثورية بل كان البحث في كيف يجب تصدير هذه الثورة».

الحرب العراقية-الإيرانية أدت إلى تقوية دور القوى الثورية الإسلامية على حساب دور القوميّة، ولكن رويدًا رويدًا الأحاسيس القومية لدى الإيرانيين بدأت تطغى على الأحاسيس الثورية والإسلامية في المجتمع، وعلى هذا الأساس نرى أن اسفنديار رحيم مشاعي الذي يعتبر الأب الروحي فكريًّا لمناصري أحمدي نجاد يخرج عام 2010 بتصريح يشدد فيه على ضرورة العمل على نشر الثقافة «الإيرانية الإسلامية» لما لهذه العبارة من تأثير لكسب الشعبية بين عامة الناس خاصة القوميين في الداخل الإيراني، وليس الأمر متعلقًا بموضوع وقف فكرة تصدير الثورة بالقدر الذي هو لمواجهة الفكر الأردوغاني القاضي بنشر «التركية (العثمانية) الإسلامية» في المجتمعات الإسلامية.

حتى بالعكس نرى أن أحمدي نجاد نفسه يعتبر أنه يريد أن يبدأ دورة جديدة من مرحلة تصدير الثورة خاصة وأن ثورات الربيع العربي حصلت في عهده وهو كان يعتقد بأن هذه الثورات نتيجة لتأثر المجتمعات الإسلامية من الثورة الإسلامية في إيران وكان يعمل على أن يكسب شعبية في المجتمعات الإسلامية الأخرى خارج إيران عبر الاستفادة من شعارات الثورة الاسلامية دون التمركز على الإيرانية، وهو عمليًّا يبدأ منافسة غير معلنة مع أردوغان لمن يجب أن يركب موجة ثورات الربيع العربي أو ما يعتبره الاثنان «الصحوة الإسلامية» (حسب الرؤية الاخوانية ورؤية مرشد الثورة الإسلامية).

وبسبب توجهات أحمدي نجاد وفريقه هذا فإن الأصوليين المصرّين على عبارة «الإسلامية الإيرانية»، وعلى تقديم الإسلام على القومية، اتخذوا موقفًا معارضًا له في إيران وحتى أن البعض مثل المرحوم هاشمي رفسنجاني أطلقوا على مجموعته عنوان «الخط المنحرف» (والمقصود الخط المنحرف عن أصول الثورة) وحتى اتهموهم بأنهم يتبعون جهات توالي مجموعة الحجتية (التي تعتبر أن الحكومة الإسلامية لا يجب أن تتشكل طالما المهدي الموعود لم يظهر وأن تشكيل حكومة إسلاميّة يؤخر ظهور المهدي).

وفي ما بعد فإن الرئيسين الذين وصلا إلى السلطة «حسن روحاني» و«إبراهيم رئيسي» كانوا من مؤيدي الخط الأول للثورة وهو تقدّم الإسلام على القوميّة، خاصة الاتجاه الفكري للرئيس الإيراني الحالي إبراهيم رئيسي الذي يعتبر من الأصوليين المتشددين الذين يعملون على إرساء أصول الثورة الاسلامية حسبما عمل عليها الإمام الخميني، خاصة وأن رئيسي يأمل بأن يضحى خلفًا للمرشد الإيراني في قيادة الثورة الإسلامية وليس رئاسة الحكومة فقط.

نظرية ولاية الفقيه التي أقام على أساسها الإمام الخميني الحكومة الإسلامية في إيران لم تكن محصورة على أفكار علماء دين الشيعة بل كانت نوعًا ما عصارة لأفكار علماء دين مسلمين من شتى الاتجاهات السياسية، والثورة في إيران أيضًا لم تكن ثورة شيعية أو ثورة إسلامية بحد ذاتها بل كانت ثورة وطنية شاركت فيها أطياف سياسية من اتجاهات فكرية مختلفة وفي النهاية سيطر الإسلاميون على سدة الحكم في البلاد.

على الرغم من أن بعض المجموعات في بداية الثورة كانت متأثرة بموجة الثورة وكانت تتصور بأن هذه الثورة يجب أن تنتشر في باقي الدول الإسلامية على غرار الثورات اليسارية التي كانت قد اكتسحت العالم في ذلك الحين وخرجت بشعارات مثل شعار تصدير الثورة. ولكن في النهاية العقلانية هي التي سيطرت على الموقف والاتجاه الفكري العام، حتى على الأركان الثورية وبات اليوم الاتجاه الفكري السائد هو أن إيران يجب أن تبني دولة إسلامية قوية نموذجية ونجاح هذه الدولة يكون اساسًا لخيار يطرح على باقي الشعوب الإسلامية إذا ما كانت تريد أن تتخذ هكذا نظام نموذجًا لها.

وفي النهاية يمكن القول بإن الخروج من الإصرار على الفكرة القديمة لرجال الدين الشيعة المختزلة في أن الجميع يجب أن يكونوا شيعة اثناعشريين إلى فكرة التعامل مع الاتجاهات الفكرية المختلفة في المنطقة حتى التي ليست شيعية وليست على وفاق مع الفكر الشيعي الاثناعشري بات

العنصر الأقوى في السياسة الخارجيّة الإيرانيّة حاليًّا وبات النفوذ الإيراني اليوم يتوسع بسبب هذه السياسة على الرغم من أن معارضي إيران لديهم إمكانات هائلة لا يمكن مقايستها مع إيران بشكل عام.

وكل هذا مرهون برؤية البراغماتية السياسية للثورة الإسلامية وتأقلمها مع الظروف المختلفة وعدم حصرها في اتجاه فكري واحد.

فعليًّا الاتجاه السياسي الذي أرساه آية الله خامنئي أساسه هو أن «إيران أم القرى الإسلامية وعليه فإن نجاحها سوف يؤدي إلى تأثيرها على الجماهير المسلمة في أرجاء العالم الاسلامي» هو الاتجاه السياسي السائد بالنسبة للسياسة الخارجية الإيرانية، ومبدأ تصدير الثورة بالنسبة له ليس كما هو الحال بالنسبة للولايات المتحدة باحتلال الدول أو فرض عقوبات عليها لفرض ما تعتبره الديمقراطية، بل نشر الثورة وتصديرها يتلخص في إقناع الشعوب.

الجيوبوليتيك الشيعي
وتحدي المتغيرات الإقليمية والدولية

فراس إلياس

الملخص

في أعقاب الثورة الإيرانية عام 1979، خرجت المجتمعات الشيعيّة في مختلف البلدان من حالة العزلة السياسية والاجتماعية، وشرعوا في طريق التمكين والتجديد، وأدت هذه التطورات تدريجيًّا إلى تكوين أفكار جيوبوليتيكيّة شيعيّة في الشرق الأوسط، ومنذ أن استندت الجمهورية الإسلامية في إيران إلى مبادئ المذهب الشيعي، وفي مجتمع أغلبيّة سكانه من الشيعة، تأثرت المجتمعات الشيعية في البلدان الأخرى، وخاصة المتاخمة لإيران، بأهدافها وتطلعاتها؛ إذ أدى هذا التأثير **أولا** إلى الوعي الذاتي والسياسي ثم إلى الرغبة في تقاسم الحقوق والسلطات، **وثانيًا** تكوين حزام جيوسياسي شيعي بعد الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، **وثالثًا** تشكيل جيوبوليتيك شيعي يهدف إلى التأثير في علاقات القوة الإقليمية والدولية، وتسعى هذه الدراسة إلى فهم المنطلقات الاستراتيجية حول كيفية تشكيل الجيوبوليتيك الشيعي، والاستراتيجية الإيرانية في إطاره، وطبيعة التفاعل بين المتغيرات الإقليمية والدولية وتطورات هذا الجيوبوليتيك، وما مر به من تحديات ستراتيجية في الوقت الحاضر.

المقدمة

تشكلت الملامح الأولى للجيوبوليتيك الشيعي مع انتصار الثورة الإيرانية عام 1979، والذي إستند إلى طبيعة النظام الثيوقراطي الديني بقيادة المرشد الأعلى للثورة الإيرانية الخميني، ويمكن القول في هذا

الإطار بأن الثورة الإيرانية من جهة، ونشوء حزب الله اللبناني من جهة أخرى، قد وضعا الجغرافيا السياسية الشيعية في صدراة المشهد السياسي الإقليمي والدولي، كما أعطت الخطابات الدينية-الثورية التي كان يرددها الخميني، والشعارات السياسية التي كان يرفعها قادة الحرس الثوري، قوة دفع كبيرة للمجتمعات الشيعية في العالم الإسلامي لتستشعر وجودها السياسي، والهدف من وراء ذلك هو تشكيل حركة شيعية عابرة للحدود الوطنية مرتبطة بدولة القلب المذهبي - إيران.

إن الجيوبوليتيك الشيعي هو حالة معبرة للمجتمعات الشيعية بطبيعة جيوسياسية، فهو تعبير عن الجغرافيا الشيعية المؤثرة في علاقات القوة الإقليمية والدولية، عن طريق الدفع بالمجتمعات الشيعية إلى الارتباط بالمركزيّة الإيرانية، ومن ثم تشكيل قوة دولية صاعدة، كما عبر عن ذلك محمد جواد لاريجاني، من أن إيران قطب دولي يسعى إلى إعادة تشكيل النظام الدولي على أساس التعددية القطبية، أي أن الجيوبوليتيك الشيعي هو بالأساس مشروع جيوستراتيجي إيراني، يعكس طبيعة الافتراضات الجيوبوليتيكية التي نادى بها المفكر الاستراتيجي هالفورد جون ماكيندر (Halford John Mackinder) في نظريته الجيوستراتيجية قلب الأرض (The Heartland Theory)، وهي فكرة استعارتها الثورة الإيرانية لتشكيل مركزية شيعية في العالم الإسلامي، تستند بالأساس إلى إيران باعتبارها (أم القرى)، ونظامها السياسي القائم على نظرية ولاية الفقيه المطلقة.

إن تشكيل حركة شيعية عابرة للحدود الوطنية وتعظيم المجالات الجيوستراتيجية للجيوبوليتيك الشيعي بعد الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، أجبرت إيران على تسخير مقدراتها الوطنية لتحقيق وجود خارطة شيعية متمايزة عن الخارطة السنية في العالم الإسلامي، وعلى الرغم من النجاحات الكبرى التي حققتها الاستراتيجية الإيرانية في جغرافيا ممتدة من أفغانستان حتى شمال إفريقيا، وذلك بفعل محركات فعلها الاستراتيجي

العسكرية والإقتصادية الإيديولوجية، إلا أنها واجهت تحديات كبرى عطّلت الجيوبوليتيك الشيعي بعض الشيء، والتي يأتي في مقدمتها الدور الإيراني في تصاعد حدة الصراعات الطائفية والمذهبية، والمنافسة الجيوبوليتيكية لإيران في العالم الإسلامي، إلى جانب تأثير السياسات الأمريكية والتحولات الداخلية التي مرت بها المجتمعات الشيعية، والأكثر من كل ذلك التداعيات الكبيرة التي أفرزتها عملية اغتيال قائد فيلق القدس الإيراني قاسم سليماني، على مجمل المشروع الاستراتيجي الإيراني في الشرق الأوسط، باعتباره مهندس هذا المشروع ومؤسس العديد من الحركات الشيعية المسلحة فيما يُعرف بـ «حركات محور المقاومة»، وعلى الرغم من إن المشروع السياسي الإيراني هو مشروع إستراتيجي من حيث الشكل، إلا إن جوهره هو مشروع جيوعقائدي يهدف إلى احتواء العالم الإسلامي بدوله ومجتمعاته، سعيًا لبناء لمجال الحيوي الإيراني.

تتضح أهمية هذه الدراسة من إنها محاولة لإعادة قراءة الإفتراضات الاستراتيجية الإيرانية المتعلقة بالجيوبوليتيك الشيعي، عبر البحث في طبيعة وواقع الأدوار الإيرانية، وانعكاسات ذلك بالنهاية على محصلة الفعل الاستراتيجي الإيراني، بما يتماشى مع دواعي تحقيق رؤية واضحة لطبيعة الأدوار الإيرانية الشاملة، سيما وأن إيران تعد من القوى الأكثر تأثيرًا في الشرق الأوسط، وانعكاس طبيعة هذا التأثير على الخارطة الجيوستراتيجية الدولية.

وفي ضوء ذلك تنطلق إشكالية الدراسة من تساؤلات رئيسة عدة، وهي:

- كيف تشكل الجيوبوليتيك الشيعي اليوم، وكيف شكل ضرورة لبناء المجال الحيوي الإيراني؟
- هل يشكل الجيوبوليتيك الشيعي ضرورة استراتيجية-دينية لإيران، أم إنه مجرد حالة براغماتية لتوظيف المجتمعات الشيعية في خدمة أهدافها وسياساتها؟

- طبيعة التفاعل بين الجيوبوليتيك الشيعي والتحولات الإقليمية والدولية الجديدة.

وفي ضوء الإجابة على هذه التساؤلات المركزية، تذهب فرضية الدراسة إلى إعطاء نظرة شاملة عن الاستراتيجية الإيرانية، في محاولة لاستكشاف كل الجوانب الصريحة والضمنيّة التي تشكل ملامح الاستراتيجية الإيرانية في إطار الجيوبوليتيك الشيعي.

ومن أجل التوصل إلى فهم واضح للمقتربات العامة التي تشكل افتراضات الجيوبوليتيك الشيعي، اعتمدت منهجية الدراسة على بعض مناهج البحث العلمي، ومنها المنهج التاريخي ومنهج التحليل النظمي والمنهج الوصفي، وذلك نظر لتعدد مجالات الدراسة وأبعادها.

في حين تمحورت هيكلية الدراسة على عدد من المحاور الرئيسة التي تشكل الإطار العام للدراسة، عبر البدء بنظرة عامة وموجزة عن الإطار التأسيسي للجيوبوليتيك الشيعي، ومن ثم الإحاطة بالجزئيات التخصصية المتغيرة، التي تحيط بكل جوانبها على امتدادات الجيوبوليتيك الشيعي، ودورها في تشكيل المقاربات الاستراتيجية المطروحة لتحقيق الجيوبوليتيك الشيعي، وأخيرًا البحث في التحديات الإقليمية والدولية التي تواجه هذا الجيوبوليتيك وأهدافه.

أولاً: مدخل تأسيسي عام لفهم الجيوبوليتيك الشيعي

شكل مفهوم الجيوبوليتيك الشيعي أحد أبرز التمثلات النظريّة التي وصل إليها العقل الاستراتيجي الإيراني في القرن الحادي والعشرين، وتكفي الإشارة إلى أن الفكر الاستراتيجي الإيراني أصاغ العديد من نظريات التمدد والهيمنة المستندة إلى مقومات القوة الجيوبوليتيكية الإيرانية في مختلف مراحلها التاريخية، والتي عبرت عن إمكانيات الفعل الاستراتيجي الطامح لبناء المجال الحيوي الإيراني.

وفيما يتعلق بمفهوم الجيوبوليتيك الشيعي نلحظ بأن الباحث الفرنسي فرانسوا توآل (Francois Thual) هو أول من استخدم هذا المفهوم عندما نشر كتابه باللغة الفرنسية بعنوان «الجيوبوليتيك الشيعي» في عام 1995، وتم ترجمته إلى الفارسية ونشره ثلاث مرات في إيران، من قبل السيد (علي رضا قاسم أغا) عام 2000، والسيد (حسن سادو) عام 2001، والسيدة (قطيون ياسر) عام 2003؛ إذ أشار بأن المذهب الشيعي مفهوم ذي طبيعة جيوبوليتيكية، على اعتبار إن مجالات الشيعة الجغرافية تؤثر على علاقات القوة في جميع أنحاء العالم، فعلى سبيل المثال يتمتع الشيعة في الخليج العربي بأهمية جيوبوليتيكية، وذلك لوقوعهم على جغرافيا الطاقة العالمية، وهو أمر حيوي لبقاء العالم ونموه الإقتصادي، ومن ثم من الضروري أخذ التوزيع الجغرافي للشيعة ومواقعهم، وكذلك نوع معتقداتهم في الاعتبار، ويخلص إلى أن ظاهرة التشيّع أصبحت في واقع الأمر محور الكثير من النزاعات الإقليمية والدولية؛ إذ يقيم معظم الشيعة في مراكز جغرافية سياسية حساسة في العالم، مما منحهم القدرة على القيام بأدوار مؤثرة، وذلك باستخدام الخلفية التاريخية الشيعية وتوزيعهم الجغرافي ومراكز قوتهم من وجهة نظر جيوبوليتيكية[1].

كما قدمت الباحثة الإيرانية مايل أفشار (Mayel Afshar) تعريف آخر للجيوبوليتيك الشيعي في مقالة نشرتها في يونيو 2004، بعنوان «الجغرافيا السياسية الشيعية»؛ إذ أشارت بأنه في مرحلة مابعد الحرب الباردة، برزت نظريات نقدية جديدة، أخذت تدرس علم الجيوبوليتيك دراسة نقدية، وبطرح نظرية صاموئيل هنتنغتون عن صدام الحضارات، رأينا عملية تسييس للهويات الثقافية والإثنية والدينية والجيوسياسية، وبما أن إيران تمثل الأساس للهوية الشيعية، يمكن اعتبارها إذًا مركزًا للعالم الشيعي.

---

(1) Francois Thual, Geopolitique du chisme, Translated by Katayun Baser, Tehran, Vistar Publications [In Persian], 2003, p. 17.

في حين تحدث الباحث الإيراني محمد رضا حافظ نيا (Mohammed Reza Hafeznia) عن الجيوبوليتيك الشيعي بقوله، إنه مفهوم محدد للبنية الإنسانية والمجتمع الديني الذي له هوية دينية شيعية في العالم، بمعنى الصراع الإنساني الشيعي في العالم، من أجل إعادة بناء الهوية والتماسك الديني على نطاق عالمي، وبناء المركزية الشيعية في العالم مستوحى من موقع القيادة الإيرانية، الأمر الذي أدى أيضًا إلى حساسيّة الهياكل الإقليمية المنافسة، وردود فعلها الحادة على الهيكل الشيعي، ويبدو أن التكوين الشيعي يواصل نضاله السياسي لتحقيق مكانته الطبيعية في الشرق الأوسط وجنوب غرب آسيا، ويضيف يبدو أن مفهوم الجيوبوليتيك الشيعي مفهوم هجين، شأنه في ذلك شأن مفاهيم أخرى مثل الجيوبوليتيك السُنّي، الجيوبوليتيك الكاثوليكي، الجيوبوليتيك اليهودي، الجيوبوليتيك الهندوسي، الجيوبوليتيك الفرنكوفوني وما إلى ذلك، على اعتبار أن جميع هذه المفاهيم مبنية على هياكل بشرية «دينية، عنصرية، عرقية، سياسية، طبقية ومكانية،.. إلخ[1].

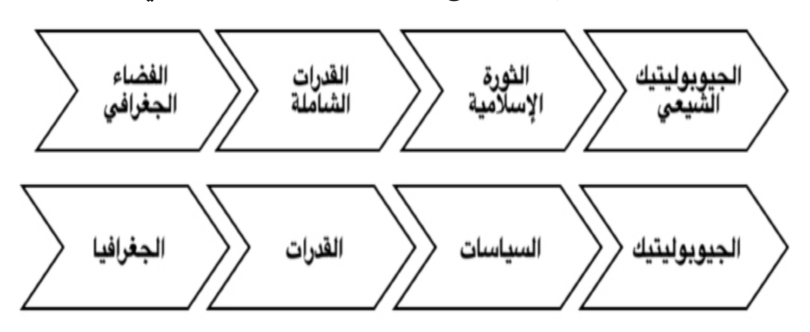
وبصورة عامة يشير مفهوم الجيوبوليتيك الشيعي إلى أن إيران تشكل الركيزة الأساسية للعالم الشيعي ضمن إطار الجيوبوليتيك الإسلامي، وتأتي فكرة المركزية الشيعية هنا بنفس الصيغة التي طرحها المفكر الاستراتيجي ماكيندر عندما صاغ نظرية قلب الأرض، التي تتكون من نقطة مركزية هي أوراسيا، وتحيط بها مجالات حيوية أخرى مرتبطة بها، وهو ما يمكن تناوله في إطار الجيوبوليتيك الشيعي عن طريق العديد من النظريات الجيوبوليتيكية التي تم طرحها، والتي يأتي في مقدمتها نظرية (أم القرى) التي طرحها محمد جواد لاريجاني، والذي اعتبر فيها بأن إيران تشكل الركيزة الأساسية للعالم الشيعي، وهو في ذلك يؤطر لنفس الفكرة التي نادى بها هالفورد جون ماكيندر عندما تكلم عن المنطقة المحورية في العالم[2].

---

(1) Mayel Afshar Farahnaz, Shiite geopolitics. Siast rouz newspaper, 25 mays 2004, P5.

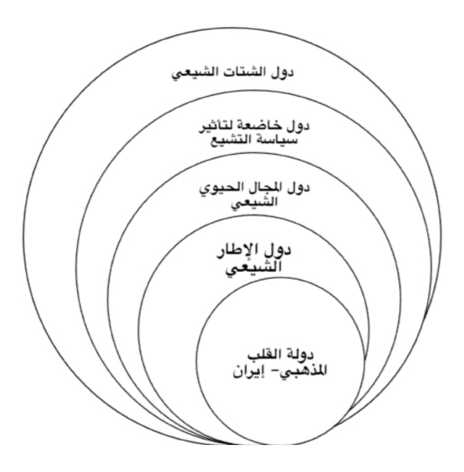
(2) Mayel Afshar Farahnaz, Shiite geopolitics. P5.

مخطط رقم (1) يوضح بنيوية الجيوبوليتيك الشيعي



ويرتبط مفهوم الجيوبوليتيك الشيعي بالعديد من المجالات الجيوستراتيجية الحيوية التي تحيط به، والتي تشكل امتدادات جغرافية للمجال الحيوي الإيراني، ويمكن تصنيفها إلى أربع مجالات جيوستراتيجية هي: «دول الإطار الشيعي، دول المجال الحيوي الشيعي، دول خاضعة لتأثير سياسة التشيع، دول الشتات الشيعي»، ولكل مجال من هذه المجالات الجيوستراتيجية أبعاد جغرافية محددة ومتداخلة في بعض الأحيان.

مخطط رقم (2) يوضح المجالات الجيوستراتيجية للجيوبوليتيك الشيعي



إن الجيوبوليتيك الشيعي وعلى الرغم من حداثته، إلا إنه شكل هدف استراتيجي لطالما عملت على تحقيقه الجمهورية الإسلامية في إيران، فكل الطروحات الفكرية التي نادى بها الخميني جاءت في إطار تحقيق هذا المسعى الاستراتيجي الإيراني، الذي يشكل في النهاية اللبنة الأساسية لتشكيل الإمبراطورية الشيعية العالمية، التي يقودها الولي الفقيه في إيران، فحتى فكرة ولاية الفقيه هنا تأتي ضمن سياق استراتيجي يهدف إلى إيجاد حالة ربط بين فكرة المركزية الشيعية العالمية -إيران، بمركزية صنع القرار- ولاية الفقيه، الذي يمثل مركز الشرعية السياسية في العالم الإسلامي الشيعي، مستندةً في ذلك إلى الظروف التاريخية والسياسية التي مرت بها إيديولوجيا الإسلام السياسي الشيعي في إيران[1].

لقد مر الجيوبوليتيك الشيعي وفقًا للتطورات الاستراتيجية التي مرت بها إيران بثلاث مراحل أساسية هي[2]:

المرحلة الأولى: ضعف الجيوبوليتيك الشيعي «منذ القرن التاسع عشر وحتى الثورة الإيرانية عام 1979».

المرحلة الثانية: إحياء الجيوبوليتيك الشيعي «من الثورة الإيرانية عام 1979 وحتى عام 2003 تاريخ احتلال العراق».

المرحلة الثالثة: صعود الجيوبوليتيك الشيعي منذ عام 2003 وحتى اليوم، وهو التاريخ الذي شكل بروز الهوية السياسية الشيعية في العراق، ورفع الضغط عن شيعة هذه الدولة الذين يشكلون ثلثي سكانها، ما أوجد

---

(1) نبيل علي العتوم، إيران والإمبراطورية الشيعية الموعودة، ط (1)، (لندن، مركز العصر للدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، 2013)، ص 35-40.

(2) محمد السلمي، عبد الرؤوف الغنيمي، الجيوبوليتيك الشيعي ... الواقع والمستقبل، مجلة الدراسات الإيرانية، العدد (1)، السنة الأولى، (الرياض، مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، 2016)، ص 39-40.

فرصة للشيعة في الوصول للسلطة وهو ما انعكس إيجابًا على شيعة المنطقة بالكامل، على نحو حفز إيران لاستغلال هذا الصعود لخدمة نفوذها الإقليمي، ودعم مطالب الشيعة في دول المنطقة تحت تأثير وضع العراق.

إن مفهوم الجيوبوليتيك الشيعي شكل إطارًا عامًّا لفهم التطور الكبير الذي أصاب الفكر الاستراتيجي الإيراني منذ انتصار الثورة في إيران، بحيث أصبح المخطط الاستراتيجي في إيران يدرس الحدود الجغرافية المحيطة بإيران وبأبعادها المختلفة قراءة جيومذهبية تمكنه من تحقيق أهداف الأمن القومي الإيراني، في بناء مركزيّة شيعيّة إيرانيّة في إطار العالم الإسلامي، الذي يشهد اليوم منافسة جيوبوليتيكية بين العديد من القوى الإقليمية الممثلة لمذاهب وأفكار إسلامية تختلف وتتفق مع الجيوبوليتيك الشيعي من حيث الأهداف والوسائل.

وبالتوافق مع ماتم ذكره في أعلاه، وجدت إيران نفسها ملزمة بالقيام بدور مركزي لإعادة صياغة الجغرافيا المذهبية في العالم الإسلامي، إنطلاقًا من الأسس التي يقوم عليها الجيوبوليتيك الشيعي، بهدف بناء المجال الحيوي الشيعي الذي ستشكل إيران مركز القلب بالنسبة له، والمجتمعات الشيعية الأخرى بمثابة الأطراف، وهو ما يتوافق مع السياقات الجيوبوليتيكية التي نادى بها مفكرو الجيوبوليتيك في العصر الحديث، وعلى رأسهم (فريدريك راتزل Friedrich Ratzel، رودولف كيلين Rudolf Kjellen، هالفورد جون ماكيندر Halford John Mackinder، نيكولاس سبيكمان Nicholas J. Spykman).

ثانيًا: في النظرية الجيوبوليتيكية الشيعية

إن عملية البحث في النظرية الجيوبوليتيكية الشيعية تبرز لنا العديد من النظريات والمشاريع الجيوستراتيجية الإيرانية ذات المغزى الممتد خارج المدى الجغرافي الإيراني؛ إذ أعطى الموقع الجيوبوليتيكي لإيران ميزة جغرافية كبيرة، بحيث جعل منها همزة اتصال محوريّ للمجتمعات

الشيعية بين شرق العالم وغربه، ووفق هذا المنظور فهي معنية بأن تكون نقطة الإرتكاز للقلب المذهبي الذي يغذي الأطراف، هذا فضلًا عن امتلاكها موارد ضخمة دعمت موقعها المذهبي الإقليمي والدولي، الأمر الذي جعلها مؤهلة لممارسة التأثير على المجتمعات الشيعية التي تعيش في إطار الجيوبوليتيك الشيعي.

1. نظرية القومية - الإسلامية

تمثل نظرية القومية–الإسلامية أُولى النظريات التي طرحت في إطار التنظير للجيوبوليتيك الشيعي، وقد وضعها (مهدي بازركان) أول رئيس حكومة في إيران بعد نجاح الثورة الإيرانية بقيادة الخميني، وكان الهدف الرئيس من وراء طرح هذه النظرية هو إيجاد منافذ استراتيجية جديدة لإيران في إطار العالم الإسلامي؛ إذ إنه نظرًا لطبيعة الشعارات الإسلامية التي رفعتها الثورة الإيرانية، فإن ذلك يعني بأن الطموحات التوسعية لإيران ستبقى حبيسة المجالات الحيوية الشيعية، دون أن تمتد إلى الدول ذات البعد القومي، والحديث هنا عن دول آسيا الوسطى والقوقاز وجنوب شرق أسيا، التي تشترك مع إيران بمشتركات قومية عديدة، إن بازركان وعلى الرغم من عدم صمود نظريته أمام التيار المحافظ في إيران، الذي كان يريد الإطاحة به، لتبنيه أفكارًا ليبرالية من شأنها التأثير على مناصبهم ونفوذهم، إلا أنه نجح في أن يطرح نظريته في خضم المد الثوري الذي عاشته إيران بعد الثورة.

2. نظرية تصدير الثورة الإيرانية

يرتبط مفهوم تصدير الثورة كما عرفها الخميني ارتباطًا وثيقًا بعالميّة سلطة ولاية الفقيه، وولاية الفقيه كما يؤمن بها ويفسرها، تفرض سلطانها على جميع الدول وتخضع لطاعتها الأمة الإسلامية، وتبسط نفوذها على الجميع، لا تلزم نفسها بأي قانون دولي، فلا سيادة تحول

دون فرض الأمر الواقع، ولا استقلال يمنع عبور الولاية إلى الدول الأخرى، ومصطلح تصدير الثورة يقدم دلالات أخرى، فهو مرادف لكلمة «الفتح» في المفهوم الإسلامي، أي إعادة فتح بلاد الإسلام وإخضاعها بالقوة لحكم الولي الفقيه، وانطلاقًا من المهمة الإلهية المقدسة الملقاة على عاتق الولي الفقيه، فإن إقامة دولة الإسلام العالمية ضرورة شرعية لازمة، وهدف واقعي يتعين النهوض لتحقيقه، ومن واجب الجمهورية الإسلامية في إيران أن تضم إلى أحضانها المسلمين أينما كانوا في هذا العالم، وتصدير ثورتها إلى كل أقاليمه[1].

3. نظرية أم القرى

تشير نظرية (أم القرى) كما صاغها لاريجاني في كتابه (مقولات في الاستراتيجية الوطنية الإيرانية)، إلى أن إيران ستكون مركز العالم الإسلامي، ومن ثم فهي تمثل الدولة القائدة التي تفرز زعيمًا تكون له السلطة والولاية على الأمة الإسلامية جميعًا، على اعتبار أن الدين يقتضي تشكيل أمة إسلامية واحدة، واختيار حكومة لتمثيل هذه الأمة، وعلى هذا الأساس ليس من مصلحة الأمة الإسلامية أن تبقى متفرقة، لأن الهدف هو الوحدة الإسلامية[2]. ومن ثم فإن إنتصار (أم القرى- إيران) يعد انتصارًا للأمة الإسلامية، وأن هزيمتها يعد انهزامًا للأمة الإسلامية، فالحفاظ على (أم القرى-إيران) يعني الحفاظ على نظام الحكومة الإسلامية، والذي يشمل كل أراضي الدولة الإسلامية الواحدة، والتي بسببها تشكلت (أم القرى)، التي ستقود هذه الأمة[3].

---

(1) عبدالستار الراوي، أبجدية تصدير الثورة الإيرانية، صحيفة نيسان الإلكترونية، في 7 أغسطس 2015، ص 2. (تاريخ الدخول : 1 أغسطس/آب 2019). https://bit.ly/2mu6Typ

(2) محمد جواد لاريجاني، مقولات في الاستراتيجية الوطنية «شرح نظرية أم القرى الشيعية»، ترجمة: نبيل علي العتوم، (لندن، مركز العصر للدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، 2013)، ص 108-109.

(3) نبيل علي العتوم، إيران ونظرية أم القرى الشيعية، ط (1)، (عمان، دار عمار للنشر والتوزيع بالتعاون مع مركز أمية للبحوث والدراسات الاستراتيجية، 2017)، ص 101-102.

4. نظرية دولة المهدي العالمية

على الرغم من قِدم نظرية المهدوية، إلا أن الرئيس الإيراني الأسبق (محمود أحمدي نجاد) جعلها نظرية سياسية يتحرك منها، فقد اعتبر أن حكومته هي حكومة مؤقتة، تهيئ الأرضية المناسبة لقيام حكومة المهدي العالمية، ففي كلمة له أمام مؤتمر المهدوية في طهران عام 2005، قال إن «الجمهورية الإسلامية ونظام ولاية الفقيه ليس لهما أية مهمة أخرى سوى التحضير لإنشاء حكومة عالمية ... إذ سيدير الإمام المهدي الكون عبر هذه الحكومة....»[1]. وكانت رؤيته للحكومة الإسلامية تنطلق من أنها تمثل الأساس لدولة المهدي العالمية، والتي لابد لها من اقتناء كل مقومات القوة لنهوضها ونجاحها، وإن عدم تحقيق هذه الأهداف يعني بقاءها كعقبات رئيسة أمام قيام حكومة المهدي العالمية.

5. مشروع الشرق الأوسط الإسلامي

شكل مشروع الشرق الأوسط الإسلامي-الإيراني الذي طرحته إيران كبديل لمشروع الشرق الأوسط الأمريكي خلال فترة الرئيس الإيراني الأسبق (محمد خاتمي)، أحدث المشاريع الجيوبوليتيكية التي تستهدف ربط المجتمعات الشيعية وباقي الحركات الإسلامية بدولة القلب المذهبي-إيران، ويمكن تعريف مشروع الشرق الأوسط الإسلامي-الإيراني بأنه «مشروع إيراني باسم المذهب الشيعي ككل، الهدف منه انتزاع إيران للمبادرة التاريخية أو مهام القيادة الإسلامية في العالم الإسلامي، وبناء إطار مقاوم باسمهم على المستوى الإقليمي الواسع، الذي تعيش فيه شعوب إسلامية، وفي هذه الحالة يكون هدف استخدام تعبير الشرق الأوسط للتغطية على عملية بناء مجال حيوي مذهبي، يقوم على الهيمنة أو القيادة السياسية للدولة الإيرانية»[2].

---

(1) Naji, Kasra, Ahmadinejad: The Secret History of Iran's Radical Leader (Berkeley: University of California Press, 2008), p. 106.

(2) محمد السيد سعيد، «الشرق الأوسط الإسلامي»... الحدود والدلالات!، صحيفة الاتحاد الإماراتية، في 8 نوفمبر 2006. (تاريخ الدخول: 2 أغسطس/ آب 2019). https://bit.ly/2LXGHYG

ثالثًا: الجيوبوليتيك الشيعي والتوسع الاستراتيجي الإيراني

إن انتصار الثورة في إيران عام 1979، شكل البداية العملية للتحول الكبير الذي أصاب الفكر الاستراتيجي الإيراني؛ إذ إزدهرت الإمكانيات الكامنة داخل الإسلام السياسي الشيعي، واكتسبت الطروحات الجيوبوليتيكية للخميني قوة سياسية في إيران، وذلك نظراً للموقع الجيوبوليتيكي المميز الذي تمتلكه إيران من جهة، ومن جهة ثانية احتواءها على احتياطيات هائلة من الطاقة في منطقة الخليج العربي وبحر قزوين، فضلاً عن تشكيلها ما يقرب من 40% من الشيعة في العالم، وهو ماجعلها مركزاً للعالم الشيعي من جهة ثالثة، ومن ثم فإن نجاح الثورة الإيرانية فيها كان له آثار بعيدة المدى في العالم الإسلامي من جهة رابعة.

إن من الأسباب الرئيسة التي دفعت إيران للتحول من الجيوبوليتيك الإيراني إلى الجيوبوليتيك الشيعي، هي التطورات السياسية التي شهدها العالم الإسلامي، وتحديدًا في الدول التي تحتوي على مجتمعات شيعية بدأت تستشعر وجودها السياسي، وتناغمت مع الأجواء الثورية التي أنتجتها الثورة في إيران، وأعطت دفعة معنوية للمجتمعات الشيعية في البلدان الأخرى، كما هو الحال في لبنان والعراق وأفغانستان والبحرين والسعودية وباكستان، وهيّأت الأجواء السياسية في هذه البلدان للخروج من حالة رفض العمل السياسي، والبحث عن فرصة لتصحيح الخطأ التاريخي الذي وقعوا فيه، وبعد هذا التطور السياسي النسبي الذي أصاب الجيوبوليتيك الشيعي، نجح الشيعة في معظم دول المنطقة العربية تدريجيًا في لعب دور أكثر تأثيرًا، والمشاركة الفاعلة في الهياكل السياسية لهذه البلدان.

إن الإمكانات الجوهرية للإسلام الشيعي ووجود عوامل سياسية مثيرة داخل هذا المذهب مكّنت من تقديم تفسير ثوري جديد للإسلام، ومن ناحية أخرى فإن وجود معتقدات من قبيل الدفاع عن المستضعفين، العدالة الإجتماعية، سلطة الرجل الصالح، الوعد الإلهي بقدوم الإمام المهدي، كل هذه التفسيرات أعطت مفهوم جديد للإسلام الشيعي، وقدمها

الخميني على أنها الاستراتيجية التي ينبغي أن تتبع من أجل إقامة الحكومة الإسلامية العالميّة، وبناءً على ذلك بدأت المجتمعات الشيعية تنظم نفسها عسكريًّا وسياسيًّا في منطقة الشرق الأوسط، وهو ما لم يكن ممكنًا في مرحلة ماقبل الثورة في إيران.

ويشير مارتن كرامر (Martin Kramer) في كتابه (المقاومة الشيعية والثورة)، إنه في الوقت الحاضر أنتجت المجتمعات الشيعية بعضًا من أقوى مفاهيم التمرد الثوري، بحيث أصبح هناك اليوم حزام شيعي يغطي أجزاء من لبنان، سوريا، العراق، أفغانستان، السعودية، الكويت، البحرين، إيران، باكستان والهند، وينقسم هذا الحزام إلى أغلبية – أقلية شيعية في بلدان مختلفة، وهو بحد ذاته يمثل تطورًا كبيرًا في استراتيجية المجال الحيوي الشيعي-الإيراني.

ونظرًا للخصائص الجيوبوليتيكية للبلدان الواقعة في إطار الجيوبوليتيك الشيعي، فقد تم وصف هيكلها الطبيعي والإنساني والديني والسياسي كوحدة نشطة وفعالة في النظام العالمي؛ إذ شغلت مواضيع مثل «الموارد والسكان والموقع الاستراتيجي دول المنطقة في قضايا عالمية مهمة، مثل الطاقة، العمليات العسكرية والاستراتيجية، الصراعات والاتجاهات الدينية، الأمن الدولي والتجارة العالمية، فعلى سبيل المثال يقع الشيعة في الخليج العربي في منطقة حساسة للغاية من الناحية الجغرافية والسياسية؛ إذ يؤدي الخليج العربي باعتباره أكبر مستودع للنفط في العالم، دورًا حاسمًا في المصير الاقتصادي العالمي، ومع ذلك فإن أهمية هذه المنطقة لا تقتصر على وجود مواردها النفطية والمعدنية الشاسعة، بل إن الدور السياسي للخليج العربي من حيث أهميته الإيديولوجية والجيوبوليتيكية والاستراتيجية واضح أيضًا.

وفي سياق ماتقدم، يقول غراهام فولر (Graham Fuller) في كتابه (الشيعة العرب، المسلمون المنسيون)، إنه من الناحية النظرية، يمكن للشيعة العرب إلى جانب إيران، أن يسيطروا على معظم موارد النفط في

الخليج العربي، فإذا ما تمكن الشيعة من الوصول إلى مراكز مؤثرة للسلطة في منطقة الخليج العربي، عندها يمكن للمرء تحليل وفهم الحساسية من تصاعد الهوية الشيعية، ودورها في نجاح الجيوبوليتيك الشيعي.

وتكشف نظرة عامة على الظروف الإقتصادية والسياسية والديموغرافية للمجتمعات الشيعية في العالم الإسلامي، أنه لا يوجد شيعة يتمتعون بالسلطة المطلقة في أي بلد باستثناء إيران، ويعيش معظمهم في حالة من الاضطراب الاجتماعي والسياسي، ومثل هذا الوضع أدى إلى احتجاجات سياسية من قبل المجتمعات الشيعية، وهذه الاحتجاجات بدورها تصاعدت مع تصاعد الوعي الاجتماعي الشيعي، وفي هذا الصدد كان للتطورات الإقليمية والدولية تأثير كبير على استمرار هذه الاحتجاجات، وعلى وجه الخصوص، فتحت الثورة في إيران وانتصارها آفاقًا جديدة للشيعة في العالم الإسلامي، وجعلتهم أكثر أملًا في الصراع من أجل تغيير الوضع الراهن.

رابعاً: الهوية الشيعية العابرة للحدود الوطنية والجيوبوليتيك الشيعي

إن التركيز البنائي على الهوية، وخاصة الهويات العابرة للحدود الوطنية مثل الهوية الشيعية، إلى جانب التفاعل بينها وبين مركز الجيوبوليتيك الشيعي-إيران، والبحث في بنية هذه الهوية وجوانبها المعيارية والثقافية في إطار النظام الدولي، له الكثير من الفوائد النظرية لوصف وشرح التطورات السياسية التي مر بها الجيوبوليتيك الشيعي، ففي منطقة الشرق الأوسط تتعرض الهويات العابرة للحدود الوطنية للخطر، مما يحد من سلوك الدولة، فالتحليل البنائي لصعود الشيعة في العالم الإسلامي، يشير إلى عملية تدريجية من أسفل إلى أعلى، أي من مراحل ما قبل الثورة إلى مابعد نجاح هذه الثورة، بحيث أصبحت الهوية الشيعية اليوم قادرة على تغيير النظام الإقليمي، عبر نشر هويات مذهبية جديدة في العالم الإسلامي عن طريق سياسات التشيع.

ويمكن القول هنا بأن هناك ثلاثة عوامل ساهمت بإحياء الشيعة في منطقة الشرق الأوسط وهي: تقوية الشيعة في لبنان والعراق، وتقوية الشيعة الآخرين في السعودية والكويت والإمارات العربية المتحدة، وفي النهاية صعود إيران السياسي والمذهبي، هذه العوامل الثلاثة عززت القوة الشيعية في الشرق الأوسط، ولعبها دورًا في معادلاتها الإقليمية والدولية؛ إذ أصبحت هناك علاقة منفعة متبادلة بين صعود مكانة إيران السياسية، وأدوار حلفائها في منطقة الشرق الأوسط، وهو ماعزز مكانة الهوية الشيعية في الساحة السياسية الإقليمية والدولية.

مع التأكيد هنا بأن هناك إختلافات سياسية بين الهويات الشيعية في المنطقة، حول كيفية الوصول للسلطة، ففي الوقت الذي وجد فيه الخميني إن السبيل الوحيد للوصول للسلطة هو الثورة، دعا العديد من الزعماء الدينيين الشيعة في العراق أتباعهم إلى الإلتزام بقواعد الديمقراطية في سياق الصراع على السلطة بعد الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، والسبب الرئيسي في ذلك، هو وجود أغلبيّة شيعية في العراق، وكذلك فعل الشيعة في البحرين، في حين نجد بأن حزب اللّه والحوثيين وجدا في العمل المسلح ضرورة ملحة، لإثبات الهوية الشيعية في لبنان واليمن.

وفي هذا السياق، من المهم التفريق بين النزعة الشيعية فوق الوطنية بوصفها تيارًا سياسيًّا، والتشيع فوق الوطني بوصفه هوية دينية، ولا سيما في حالات المواجهة مع الهوية السنية، أو المشتركات العقائدية التي تساهم في إعادة إنتاج تلك الهوية لجماعة متخيلة فوق وطنية، أو في المؤسسات الدينية التي تقوم بما يشبه الدور الذي تحدث عنه أنتوني سميث (Anthony Smith)، وهو يتناول وظيفة حراسة هوية الجماعة، عبر إنتاج سياسات للتعامل معها[1].

---

(1) حارث حسن، العلاقات الشيعية فوق الوطنية والدولة الوطنية في العراق، في كتاب «الشيعة العرب ... الهوية والمواطنة»، ط (1)، (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 287.

ويدخل في إطار الهويات الشيعية العابرة للحدود الوطنية بروز (محور المقاومة)، والذي كان يتشكل في بادئ الأمر من إيران والعراق وسوريا، ليتحول في مرحلة مابعد الربيع العربي إلى محور يضم جماعات وحركات مسلحة غير دولتية إلى جانب الدول المذكورة، ولعل هذه التحول في نمط التفكير الأمني الإيراني، جاء نتيجة التحول في نمط توزيع مفردات القوة في الشرق الأوسط، على اعتبار إن ممارستها لم تعد مقصورة على الدول، خصوصًا بعد بروز العديد من الجماعات المسلحة كداعش وجبهة فتح الشام وغيرها، التي مارست السلطة والإدارة في مناطق نفوذها وسيطرتها سابقًا.

ومن ثم فإن الدعم الإيراني للجماعات المسلحة في اليمن، العراق، لبنان وسوريا، يأتي ضمن توجه إيراني عام، بأن الضرورات الاستراتيجية في القرن الحادي والعشرين، تقتضي إجراء تحول في نمط العمل الاستراتيجي الإقليمي، وتوظيف المزيد من هذه الكيانات والتنظيمات، لسد الشواغر الاستراتيجية التي خلفها انهيار سيادة الدول وتحديدًا في العراق وسوريا على تربها الوطني، ولعل الانتشار الواسع لعدد الفصائل المسلحة في العراق على سبيل المثال، فضلًا عن تجنيد مجموعات أجنبية مثل ألوية فاطميون الأفغانية وألوية زينبيون الباكستانية العاملة في سوريا، وتحظى كل هذه الجماعات بدعم شعبي واسع، لأنها تشكل غالبًا الجناح العسكري للحركات الاجتماعية التي برزت في البلدان التي تمتلك فيها إيران نفوذًا واضحًا على اختلاف مذاهبها[1].

إذ أفادت جهود الحرس الثوري الإيراني لتشكيل حركة شيعية عابرة للحدود، تتألف من جماعات متشددة ونشطة في الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا، من تصلب الهويات الطائفية بعد قيام ثورات الربيع العربي، ثم

(1) فورين أفيرز، الصعود الجديد لمحور المقاومة.. كيف جعلته الفوضى أكثر قوة؟، في 27 يناير 2017. (تاريخ الدخول: 1 سبتمبر/أيلول 2019). https://bit.ly/2LnnTiB

جاءت الأحداث في سوريا والبحرين، التي ترافقت مع صعود تنظيم «داعش» في العراق، والتدخل العسكري بقيادة السعودية ضد الحوثيين في اليمن، ليساهم في الشحذ الجماعي للهوية المذهبية في صفوف شيعة منطقة الشرق الأوسط، وقد لاحظ توبي ماثيسن (Toby Matthiesen) هذه الظاهرة المُنبثقة مما وصفه بالمجال العام الشيعي؛ إذ انتشرت الرموز التي أستخدمت لإسباغ القداسة على الصراعات في سوريا والعراق «على نطاق واسع عبر وسائط التواصل الاجتماعي والأقنية الفضائية الشيعية.. ما عزز الهويات الطائفية العابرة للحدود الوطنية»[1].

لاشك إن المذهب الشيعي محوري في السياسات الإيرانية الداخلية، بيد أن بصماته في الاستراتيجية الإيرانية الخارجية أقل وضوحًا؛ فالهوية الدينية ومعتقداتها تؤثر على المقاربة الإيرانية للسياسات الخارجية، لكنهما لا تُمليها، فالدين عامل من العوامل العديدة التي ترفد السلوك الخارجي الإيراني، وغالبًا ما لايكون احتسابه في صدارة الاعتبارات ولا حتى الثانوية منها، على اعتبار أن إيران دولة مذهبية. صحيح أن السمة الشيعية لإيران قد تجعل القادة الإيرانيين أكثر استعدادًا لدعم الشيعة خارج إيران، إلا إنه بالمقابل نجد بأن الجماعات الشيعية الموالية لإيران هي الأخرى باتت تعتبر نفسها بالفعل رابطة عالمية تحت السلطة الروحية والسياسية للمرشد الأعلى الإيراني (علي خامنئي)، ومثل هذه الرؤى تبلورت بفعل وحدة الهدف في نزاعات المنطقة التي كلما طالت، كلما أصبحت أكثر صراعات تستند إلى سياسات الهوية الطائفية، وهذا بدوره سيُعزز وينمّي أكثر الروابط بين إيران وحلفائها في العالم الإسلامي[2].

(1) Falaki, Sardar, “One of the Commanders of the Syrian Front”, in an Interview with Mashregh News Site, az farmandehan-e jebhe-ye suriyeh dar goftogu ba saiyt-e khabari Mashreq, Bultan News, July 2016. https://bit.ly/2NEYm7w. (Entry of Date: 1 september 2019).

(2) افشان استوار، المعضلات الطائفية في السياسة الخارجية الإيرانية: حين تتصادم سياسات الهوية مع الاستراتيجية، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، في 30 نوفمبر 2016، ص3. (تاريخ الدخول: 1 سبتمبر/أيلول 2019). https://bit.ly/2m85Zrr

خامساً: التحديات الإقليميّة والدوليّة التي تواجه الجيوبوليتيك الشيعي

إن التحديات التي تقف بوجه الجيوبوليتيك الشيعي لاتقل أهمية عن تلك التي تواجهها إيران اليوم، سواءً أكان ذلك على مستوى النظام السياسي، أم على مستوى السياسة الخارجية، فلا يمكن تناول الحالة الإيرانية بصورة متجزئة، على اعتبار إن هناك تكامل استراتيجي في طريقة التحرك الإيراني الخارجي، وعلى مستوى الجيوبوليتيك الشيعي عملت الاستراتيجية الإيرانية على استخدام الكثير من نقاط قوتها في سبيل ترسيخ هذا الجيوبوليتيك فكرًا وتطبيقًا، وذلك بالاعتماد على مجموعة من ركائز القوة الجيوبوليتيكية الإيرانية، كالموقع الجغرافي والنظام السياسي، والقدرة الاقتصادية والعسكرية، والقوة السكانية، إلا أن جميع هذه الركائز لم تمكن إيران من تجاوز تحديات أخرى هي خارج إطار القدرة الإيرانية على التعاطي معها، ومن أبرز هذه التحديات هي:

أولًا: تحدي الصراع في جغرافيا الجيوبوليتيك الشيعي: إن خاصية الصراع التي شهدتها الجغرافيا الإسلامية منذ الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، وهو نفس التاريخ الذي شهد البداية العملية لتطبيق طروحات الجيوبوليتيك الشيعي، أنتج الكثير من العقبات الاستراتيجية أمام إيران، ومن أهمها بروز سياسات المحاور والتحالفات ذات الأبعاد الدولية، التي وجدت نفسها في حالة صِدام مباشر مع ما تم اعتباره بالتهديد الذي يمثله «الهلال الشيعي»، الأمر الذي حيّد الكثير من الطموحات الجيوستراتيجية الإيرانية في ربط الخطوط الجغرافية بما تحتويه من حدود وبحار بدولة القلب المذهبي-إيران، وعلى الرغم من الإعلان الرسمي الإيراني بأن إيران اليوم تسيطر على العديد من الدول العربية، وتتواجد في البحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط حتى المحيط الأطلسي، إلا أنها بالنهاية هي محاولة هروب إلى الأمام للتجاوز على العقبات الجغرافية التي تقف بوجه الجيوبوليتيك الشيعي اليوم، وتحديدًا عبر الانتشار الأمريكي في مجمل

الجغرافيا الإسلامية من جهة، والانغماس الروسي والصيني والأوروبي في شؤون العالم الإسلامي من جهة ثانية، والدور السياسي السعودي والتركي والمصري من جهة ثالثة، ودخول إسرائيل في علاقة تطبيع واسعة النطاق مع دول الخليج العربية من جهة رابعة.

ثانيًا: تحدي المنافسة الجيوبوليتيكية: تحتل إيران موقعًا مركزيًّا في جيوبوليتيك الشرق الأوسط، ليس لاعتبارات إيديولوجية بل لاعتبارات جيوبوليتيكية، يعود ذلك إلى أن الرقعة الجغرافية التي تتواجد عليها إيران كانت وما زالت في قلب المنطقة ومركز دائرتها المذهبية، هذا الواقع أنتج منافسة جيوبوليتيكية أمام إيران، وتحديدًا من قبل الأقطاب الأخرى في العالم الإسلامي، والحديث هنا عن تركيا والسعودية؛ إذ اندفعت الدولتان إلى تبني سياسات مواجهة للمشاريع الجيوستراتيجية الإيرانية، فإلى جانب إحياء الجغرافيا العثمانية من قبل تركيا، ذهبت السعودية إلى إحياء مشروع المواجهة العربية.

إن خاصية المنافسة الجيوبوليتيكية أدخلت الجيوبوليتيك الشيعي في حالة سبات استراتيجي لبعض الوقت، خصوصًا وأن هذه المنافسة أخذت بعدًا دوليًّا انعكس سلبًا على الدور الاستراتيجي الإيراني في الشرق الأوسط؛ إذ أدت الأدوار الأمريكية في العراق وسوريا إلى تأجيل المشروع الاستراتيجي الإيراني على المستوى القريب، كما أن الدور السعودي في اليمن عرقل الطموحات الشيعية على المستوى المتوسط، في حين أنتجت المشاغلة الإسرائيلية لحزب الله في لبنان، والتطبيع مع دول الخليج العربية، حالة تشتيت للأدوار الإيرانية في إطار الجيوبوليتيك الشيعي على المستوى البعيد، كما أن العلاقات الإيرانية الأفغانية هي الأخرى انعكست بصورة غير مباشرة على طبيعة وواقع الأقلية الشيعية في أفغانستان؛ وتحديدًا بعد صعود حركة طالبان.

ثالثًا: تحدي القيادة داخل العالم الشيعي: لم تستطع الجمهورية الإسلامية في إيران منذ تأسيسها ولحد الآن، أن تقيم علاقة مستقرة وطيبة مع الحوزة العلمية الشيعية في النجف، فهناك قلق إيراني يظهر بين حين وآخر على السطح، بسبب امتناع حوزة النجف عن تغيير رأيها التقليدي في موضوع ولاية الفقيه، الذي يعتبر رأيًا جديدًا في الفقه الشيعي، طرحه مؤسس الثورة الإيرانية الخميني، لتهيئ قاعدة لحكمه المطلق على البلاد، مما جعل النظام الإيراني في حالة توجس من الحوزة بشكل مستمر، هذا مضافًا إلى خلافات أخرى في أساليب إدارة الحكم بين المراجع والنظام السياسي[1].

لم ينحصر الخلاف بين إيران ومرجعية النجف على الخلاف السياسي فحسب، وإنما تعداه إلى مجالات أخرى، تناولت الدور الإيراني في العراق ولبنان على سبيل المثال، كما انتقل هذا الخلاف اليوم ليدخل في السياق الاجتماعي في هذه الدول، وموقفها من إيران كممثلة للعالم الشيعي؛ إذ برزت العديد من التظاهرات الرافضة للدور الإيراني، ومحملة إيران سبب الفشل السياسي والإقتصادي الذي تمر به المجتمعات الشيعية اليوم، وهو ما خلق بدوره تحدٍ خطير بدأ يطرح ضمن حوارات بشأن قضايا دينية وعقائدية وسياسية بعيدة عن الإعلام بين مؤيدي المرجع الشيعي الأعلى السيد علي السيستاني ومؤيدي خامنئي، وهذا الخلاف مؤهل للتصاعد مستقبلًا، مع تصاعد الحركات الاحتجاجية في هذه البلدان على الأدوار الإيرانية.

(1) Ali Mamouri, Iran on Quest to Legitimize Velayat-e Faqih in Iraqi Seminaries, al-monitor, August 2013. https://bit.ly/2pG3bTZ. (Entry of Date: 1 september 2019).

رابعًا: تحدي الجيوبوليتيك الشيعي بعد سليماني: أثارت عملية اغتيال سليماني من قبل الولايات المتحدة عام 2020، العديد من التحديات التي واجهتها إيران في إطار الجيوبوليتيك الشيعي، خصوصًا وأنها جاءت مترافقة مع عقوبات أمريكية بسبب البرنامج النووي، وتواصل الإستهداف العسكري لجماعات «محور المقاومة» في العراق وسوريا، والأكثر من ذلك تحرر العديد من الحركات السياسية الشيعية من المركزية التي كان يشكلها وجود سليماني، فمما لاشك فيه إن غياب سليماني جعل إيران تواجه واقع إقليمي صعب للغاية، لم يستطيع خليفته على رأس فيلق القدس إسماعيل قاآني من تجاوزه، أو حتى التقليل من آثاره.

خامسًا: تحدي المتغير الدولي: إن التحدي السياسي الذي تواجهه الجماعات الشيعية في العراق وسوريا ولبنان، وتحديدًا الموالية لإيران، والوضع الجديد في أفغانستان واليمن، فضلًا عن التحول الذي أصاب العلاقات العربية-التركية-الإسرائيلية، وتصاعد الصراع الدولي بين روسيا والصين من جهة، والولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي وبريطانيا من جهة أخرى، جعلت إيران حتى اللحظة في مواجهة تحولات دولية غير قادرة على ضبط إيقاعها، وعلى الرغم من محاولة خامنئي التمسك بالخيارات الإيرانية، سواءً فيما يتعلق بالمفاوضات النووية، أو الدور الإيراني، خصوصًا فيما يتعلق بمسألة إخراج الحرس الثوري من لائحة المنظمات الإرهابية الأجنبية، إلا أن ذلك لا يمنع القول من أن المتغير الدولي، وتحديدًا البرنامج النووي والعقوبات المرتبطة به؛ جعل الجيوبوليتيك الشيعي يتعرض لهزات كبيرة لم تتمكن إيران من احتوائها حتى اللحظة، وتحديدًا على مستوى الموارد والدعم المطلوب لإدامة وتقوية هذا الجيوبوليتيك.

الخاتمة

كان الاهتمام الأساسي للثورة الإيرانية عام 1979، والتي ترمز إلى التسييس الشيعي، هو بناء هيكل سياسي له امتدادت جغرافية خارج حدود إيران السياسية، ومن ثم نقل الحركة الشيعية السياسية/الدينية في إيران إلى الآخرين، عبر عملية النمذجة والأدلجة السياسية، وكانت أولى النماذج السياسية هي في العراق ولبنان، وتحويلها إلى حركات سياسية تستند إلى المذهب لاكتساب السيادة والسلطة، ليس فقط في العالم الإسلامي، ولكن في العوالم الدينية الأخرى، وبمعنى آخر سعت إيران إلى التأثير في الحركات السياسية الدينية والشعبية التي حدثت في أجزاء مختلفة من العالم في العقود الأخيرة، ومع ذلك فإن بعض هذه الحركات في العالم الإسلامي السني قد حددت موقفها ضد البنية الشيعية، في حين تماها بعضها الآخر معها، انطلاقًا من وحدة الهدف والمشروع.

وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى بعض الملاحظات العامة عن الجيوبوليتيك الشيعي، ومنها:

- ينطوي المفهوم العام للجيوبوليتيك الشيعي على مجموعة من المقومات المادية والمعنوية والفكرية، رسمت عن طريقه إيران طبيعة أدوارها وسياساتها، فما بين السياسي والعسكري والاقتصادي، تدخل مقومات المكانة والتاريخ والجغرافيا، كقنوات أثرت العقلية الاستراتيجية الإيرانية بالعديد من الخيارات والمجالات، التي استطاعت عن طريقها أن تنفذ للعديد من مجالات الجيوبوليتيك الشيعي.
- ساهم الجيوبوليتيك الشيعي في عملية انطلاق موجة التسييس المعاصر، المبني على الهوية الدينية، وهي إحدى الوظائف الجيوسياسية التي أداها الشيعة في الوقت الحاضر، وذلك عبر الربط بين النظرية والتطبيق في سياقات العقل الاستراتيجي الإيراني.

• سعي استراتيجية الجيوبوليتيك الشيعي إلى زيادة محاولات التأثير، وتوسيع دائرة نفوذ المناطق الشيعية، انطلاقًا من إيران، كاستراتيجية قابلة للتطبيق لتوحيد المجتمعات الشيعية، وإكسابهم مقومات القوة والسيطرة.

• يشكل الهدف النهائي للجيوبوليتيك الشيعي تشكيل حكومة إسلامية عالميّة، ترتبط ارتباطًا عضويًّا بحكومة الولي الفقيه في إيران، وفي سبيل ذلك دعمت إيران حركات سياسية وعسكرية لتحقيق هذا الهدف.

• حاولت إيران الربط بين حيوية الجيوبوليتيك الشيعي والصعود السياسي للشيعة في المنطقة، إلى جانب دعمها صعود الإسلام السياسي بالمجمل، وعلى هذا الأساس حاولت إيران استثمار هذا الصعود من أجل دعم هذا الجيوبوليتيك وتقويته.

• واجه الجيوبوليتيك الشيعي تحديات إقليمية ودولية عديدة، أبرزها السياسات الأمريكية وغياب سليماني، إلى جانب تحدي المنافسة الجيوبوليتيكية في العالم الإسلامي، وصراع القيادة داخل العالم الشيعي، وهو ماجعل إيران تواجه بيئة خارجية معقدة للغاية.

• الجيوبوليتيك الشيعي هو هدف استراتيجي إيراني نهائي لدورها الإقليمي والدولي، ولذلك هي تحاول دائمًا الربط بين التحديات الإقليمية والدولية ومسارات هذا الجيوبوليتيك، ولذلك تتعامل بحذر مع هذه التحديات، واحتواؤها بالشكل الذي لا يؤثر على مستقبل الجيوبوليتيك الشيعي.

الفصل السابع
الإسلام السياسي الشيعي والمرأة

«تشكيل الذات وتحولات أدوار النوع «الجندر
في حيوات النساء الإسلاميات الشيعيات داخل الحوزات العلمية

إلهام مكي

المقدمة

بعد تغيير النظام السياسي في العراق 2003 أظهر الفاعلون السياسيون تناقضًا واضحًا في رؤاهم اتجاه بناء الدولة وطبيعة النظام السياسي. هذا التعقيد يرتبط بالموروث التاريخيّ للمجتمع العراقي وتفاعله مع الأنظمة السياسيّة، التي تولت الحكم منذ تأسيس الدولة العراقية 1921. أعطى التغيير السياسيّ الذي قامت به قوات التحالف الدوليّة بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، الفرصة للأحزاب الإسلاميّة -لاسيما الشيعية- لتحقيق مكاسب سياسيّة.

وصول الأحزاب الإسلاميّة الشيعيّة للسلطة تعد سابقة في تاريخ الشيعة في العراق، الذين عانوا من التهميش والإقصاء من قبل نظام البعث الشموليّ، الاستبداديّ. بعد تأسيس نظام سياسي برلماني، وضمن توجه واضح للاستئثار بالسلطة، شجعت الأحزاب الإسلامية الشيعية مشاركة النساء في الحياة السياسية، كناخبة ومرشحة، ليس من منطلق الإيمان بحقوق النساء بالمشاركة السياسية ومواقع صنع القرار، وإنما للفوز بأكبر عدد من المقاعد البرلمانية.

من جهة أخرى أولت المرجعية الدينية الشيعية، ممثلة بالمرجع الأعلى «علي السيستاني» اهتمامًا كبيرًا بإشراك النساء ضمن توجهاتها الدينيّة والسياسيّة الجديدة؛ فقد دعمت المرجعيّة الدينيّة الشيعيّة التحاق النساء بالدراسات الحوزية في جميع المحافظات والمدن ذات الغالبيّة الشيعيّة.

يُستخدم مصطلح «الحوزة العلميّة» للإشارة إلى مركز للدراسة خاص للشيعة الإمامية، وهو «حيّز» كان حكر على الرجال منذ تأسيسها 460هـ - 1067م.[1] يُدرّس داخل الحوزات العلميّة أحكام الفقه والفلسفة وأصول الدين، بالإضافة إلى مواضيع النحو والعقائد والمنطق وتلاوة القرآن وفن الخطابة. تسعى هذه المدارس الحوزيّة إلى إعداد نساء مبلغات وخطيبات ومدرّسات، مهمتهنَّ التبليغ والتوعية والإرشاد، بغية بعث الهويّة الشيعيّة ونشر التشيّع في المجتمع العراقي «التشيّع السياسي».

أُقصيت النساء العاديّات من الحيّز الديني «الحوزوي» لكن بعد الثورة الإيرانيّة والإطاحة بحكم الشاه وإعلان الجمهوريّة الإسلاميّة 1979 أصبح تعليم النساء أحد أهم دعائم التعليم الدينيّ في الجمهورية الإسلامية. في 1984 أعلن الخميني بمناسبة إنشاء الحوزة العملية والتي سميت (جامعة الزهراء) طبيعة الأسباب التي دعت المرجعية الشيعيّة في إيران إلى السماح للنساء بالدراسة في الحوزة، وأهمها دعم وتقديم خدمات للإسلام وتعليم وتدريب المجتمع: «... لقد أثبتت السيدات المحترمات في إيران خلال الثورة أنهن -جنبًا إلى جنب مع الرجال- يمكنهن تقديم خدمات قيّمة للإسلام والمسلمين في الأنشطة الاجتماعية والسياسيّة ويمكنهن أن يصبحن رائدات في تعليم وتدريب المجتمع».[2] لا تختلف أسباب إشراك النساء بالتعليم الديني/ الحوزوي في العراق عنه في إيران، فالحوزة كمؤسسة تعليمية/دينية أصبحت أداة لدعم الأحزاب الإسلاميّة الشيعيّة، الممثلة للنظام السياسي الجديد.

---

(1) الحوزة العلمية اصطلاح حديث يراد به: «المؤسسة العلمية التي تقام لغاية الدراسات العلمية الشرعية، التي تمكن الطالب من معرفة الأحكام الشرعية في مختلف مجالات حياته العلمية». وهي بمثابة كيان يعبّر عن رأي الطائفة الأمامية في مختلف شؤونها الدينية والاجتماعية والسياسية والفكرية. للمزيد ينظر: آل قاسم، عدنان فرحان 2016. تاريخ الحوزات العلمية والمدارس الدينية عند الشيعة الإمامية. الجزء الأول. بيروت-لبنان، دار السلام.

(2) Künkler,Mirjam 2016. Training Women as Religious Professionals: Iran's Shiite Seminaries. https://www.mei.edu/publications/training-women-religious-professionals-irans-shiite-seminaries

تأثرت أوضاع النساء وخياراتهنّ في العراق بالسياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الخاصة، سواء قبل أو بعد 2003. اضطرت النساء الإسلاميّات الشيعيّات لمواجهة خطابات سياسيّة معقدة ومتشابكة أثناء حكم البعث العلماني قبل 2003، الذي حاول دمج النساء في برامج التنمية وتبنى خطابات حقوق الإنسان الغربيّة/الدوليّة، من خلال المصادقة على العديد من الاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي تضمن حقوق متساوية للنساء مع الرجال ضمنت في الدستور والقوانين. بنفس الوقت لم يواجه نظام البعث المنظومة الثقافية القبليّة/الدينيّة المحافظة والمعارضة لحقوق النساء. سياسات النوع «الجندر» ضمن خطط نظام البعث، لم تتحقق المساواة الفعلية للنساء، استمر التمييز والحرمان من الحقوق الإنسانيّة الأساسيّة. وبالنسبة للنساء الإسلاميات الشيعيّات، كان الأمر أعقد عن باقي فئات النساء، فالهويّة المذهبيّة الشيعيّة تفرض عليهنَّ الالتزام باتباع/تقليد الفقيه المقلّد، والذي كان بالضرورة معارض للنظام السياسي الحاكم، لأنه لا يملك الصفة الشرعية للحكم بحسب عقيدة المذهب الشيعيّ. تحملت النساء الإسلاميات الشيعيات -بعكس الرجال- عبء إشكاليّات السياقات الهيكليّة العلمانيّة والإسلامويّة، حُرمت أعداد كبيرة منهنَّ من حق التعليم والمشاركة العامّة، لإثبات معارضتهنَّ لنظام البعث، والتزامهنّ بالهويّة السياسيّة/الإسلاميّة الشيعية.

تركّز هذه المقالة على تجربة دراسة النساء الإسلاميات الشيعيات داخل مدارس الحوزة العلميّة في مدينتي بغداد والنجف للفترة من 2015-2016، ومعرفة مدى تأثيرها على حيواتهنّ، وكيف أسهمت في إعادة تشكيل علاقات النوع «الجندر»، التي تأطر أدوار النساء ضمن حدود المجال الخاص والمجال العام، وكيف ساعدت على خلق مسارات واحتمالات جديدة في حيوات النساء. يحاول المقال التعرّف على كيف أثّرت تحولات علاقات وأدوار النوع «الجندر» على حيوات النساء، وساهمت بإعادة تشكيل ذواتهنَّ بما يتفق والأدوار الجديدة، حتى وإن لم تتغيير معايير الجندر داخل أسرهن أو المجتمع أو في توجهات المرجعيّة الدينيّة. الدراسة الميدانيّة

كانت ضمن متطلبات أطروحتي المقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، اعتمدت فيها على المنهج الانثربولوجي، باستخدام الملاحظة بالمشاركة وإجراء المقابلات المعمقة مع النساء داخل مدارس الحوازات في بغداد والنجف.

يعتمد المقال المقاربة النسويّة لمفهوم النوع «الجندر»، كبناء ثقافيّ، والعلاقة المتداخلة والمتفاعلة بين مفهوم الدين والنوع «الجندر»، التي لا تنحصر على الماضي وما نحمله من موروثات تاريخية نعيد بناءها، بل هي عملية مستمرة من التأثر والتأثير في مجمل التحولات السياسيّة والاجتماعيّة في حياة الأفراد والمجتمعات في الوقت الحاضر. ليس الهدف من هذا المقال الكشف عن الأحكام الشرعية والفقهية الواسعة، الخاصة بتنظيم علاقات وأدوار النوع «الجندر»، كما جاءت في نصوص القرآن والسنّة النبوية أو أحاديث أئمة الشيعة، بقدر ما تتطلب عملية التحليل. وإنما الكشف عن ممارسات ومعتقدات النساء الإسلاميّات، حول معايير وعلاقات وأدوار النوع «الجندر» كما تعيشها في الحياة اليومية، والمرتبطة بالبُنى الهيكليّة العميقة للحياة الثقافيّة والدينيّة/الإسلاميّة. والكشف عن التحولات الكامنة والمخفية لعملية إعادة تشكيل الذات لديهنّ، ضمن السياقات السياسيّة والاجتماعية والاقتصادية الجديدة.

1- تحولات سياقيّة لإدوار النوع «الجندر» للنساء الإسلاميّات داخل الأسرة والمجتمع

«لا أُريد أن أكون ربّة بيت فحسب»

عبارة رددتها العديد من النساء أثناء المقابلات في مدينة بغداد، وأُعيدت نفس الكلمات بالتحديد من قبل النساء في مدينة النجف. عبارة تعيد إشكاليّة افتراضات ومعايير وتوقعات النوع «الجندر» وتقسيم الأدوار بين النساء والرجال. بأنّها جزء من الطبيعة البشرية، لكن في الواقع تم إنشاؤها ثقافيًّا، ودُعمت تاريخيًّا بقيم وممارسات وخطابات دينيّة. هذه الافتراضات والتوقعات تؤدي إلى أنماط محددة سياقيّة، تفرض نوع الممارسات والأدوار بحسب النوع «الجندر» تخضع للتقييم المستمر، حتى

وإن لم يكن لها ممارسة فعلية. مع ذلك تعتبر الأدوار النمطيّة المقررة اجتماعيًا للنساء أقلّ قيمة من تلك الأدوار المصنفة للرجال. وتحصر النساء في مجالات وأدوارٍ تفتقر إلى المساواة، ويهمش حضورهنّ وتأثيرهنّ في الحياة المعيشية، على الرغم من مشاركتها الواسعة.

العبارة أعلاه تمنحنا الفرصة للبحث عمّا أغفلته الدراسات التعميميّة المتداولة «عن النساء»، لا سيما النساء الإسلاميّات، التي صورتهن كضحايا وخاضعات سلبيات. من خلال سبر أغوار ممارسات النساء، ومعرفة استراتيجياتهنّ في تطويع البناء الإجتماعي، وأدوار النوع «الجندر» بما يلبي طموحاتهنّ كأفراد، وعبور حواجز الإقصاء والتهميش والوصول إلى تحقيق الذات. لا تتأتى هذه المعرفة إلا من خلال قصص النساء وأصواتهنّ، وإظهار ما يعجّ به الواقع المعيش، من تحوّلات بنيويّة، وما تملكه النساء من فاعلية ونشاط وتأثير على المستوى الشخصيّ والعائليّ وعلى مستوى المجتمع.

فرض التغيير السياسيّ في العراق 2003 واقعًا جديدًا على أدوار ومكانة النساء الإسلاميّات من الشيعة. جاءت قصص النساء محمّلة بتصورات عكست عملية التحوّل والتغيير في حيواتهنّ، منذ أن سمحت المرجعيّة الدينيّة في النجف للنساء بالمشاركة في الحياة العامّة. ورغم محدودية نطاق الأنشطة المقبولة للنساء الإسلاميّات، إلاَّ أن «نوعية» النشاطات التي أصبحت مقبولةً للنساء الإسلاميّات غيّرت من جوهر معايير النوع «الجندر» التقليدية Gender Norms. حيث شجّعت المرجعيّة الدينيّة الشيعيّة النساءَ على المشاركة السياسيّة كناخباتٍ ومرشحاتٍ لعضويّة البرلمان، بالإضافة إلى تولّي مناصبٍ قياديّة في الحكومة. والحدث الآخر هو السماحُ للنساءِ في دخول مجالِ المعرفة الدينيّة/المقدس، والدراسة في مدارس الحوزة، وأداء أدوارٍ كانت حِكرًا على الرجال كالتعليم والتبليغ الدينيّ في المجال العام.

كادت كلماتُ مستجيبةٍ من النجف أن تلخص تحولات النوع «الجندر» التي تمرُّ بها النساء الإسلاميّات، اللّواتي التحقنَ في مدارس الحوزات. فهي وصفت الإنتقال في حياتها بأنّها: كانت في حالٍ وأصبحت في حال أخر، انتقلت إلى عالم جديدٍ، وأصبحت إنسانًا آخر. كانت ربّة بيت تقومُ بأدوارها التقليديّة كزوجةٍ وأُم وزوجة الإبن (كنّة)، المسؤولة عن أعمال البيت من طبخ وتنظيف ورعاية الأطفال. إلاَّ أن أدوارها تغيرت، فهي حاليًّا موظفة بالعتبة بعد أن أكملت دراستها في الحوزة لمدة ست سنوات، وتعمل أيضًا متطوعة في مركزٍ لحفظ القرآن للفتيات والنساء، بعد انتهاء عملها في العتبة:

«الحوزة جعلتني أُولدُ من جديد، كأنّي كنتُ في عالم وأصبحتُ في عالم آخر، كنتُ معدومةً لا أشعر بوجودي. بعد خروجي من ألبيت ودراستي بالحوزة شعرت أنّي بشر، لدي كيان ووجود، لا أعرف كيف كنت أعيش مع نفسي سابقًا. علمتنا الحوزة كيف نتكلم، لا بل كيف نطالب بحقنا. كنّا مثل الجسر تعبر علينا الناس. كنا خدم في البيت، نعيش حتى نخدم غيرنا. الآن تغيرت أشياء كثيرة في حياتنا، أصبح أقرباؤنا يعاملونا بطريقة مختلفة، بدأوا يتصلون هاتفيًّا قبل أن يقوموا بالزيارة، سابقًا لا يحدث هذا، لأننا على مدار اليوم والأسبوع موجودون في البيت، لا نخرج إلا نادرًا. تغيّرت طريقةُ حديثنا وطريقة نقاشنا مع الناس. أصبحت عائلاتنا تشعر بتلك القوة، يقولون لنا: هكذا علمتكنّ الحوزة على الكلام بهذه الطريقة! كنت أخجل من قول الحق أو المدافعة عن حقوقي، كنت خجولة، الآن تغيرت أصبحت أكثر ثقة بنفسي (ترهيت)»[1]

حاولت بقدر ما أستطيع إلتقاط جمل المستجيبة ووضعها في دفتر الملاحظات، كما صاغتها أثناء المقابلة. كانت تنساب كلمتها بشكل سريع، لا تنتظر حتى تُجمع أفكارها او تستدعي أسئلة لتكمل وصف تحولات حياتها

---

(1) تكلمت بصيغة الجمع، كانت تعني بالحديث هي وحماتها (الكنة الثانية)، وعادة أهل النجف بشكل عام هو الحديث بصيغة الجمع.

الحالية. قصتها تشبه إلى حد التطابق قصة مستجيبة أخرى من بغداد غيرت الدارسة الحوزية حياتها بشكل كامل بحسب وصفها. كانت امرأة نمطية بحسب الثقافة التقليدية، ربة بيت أيضاً، تقضي نهارها في الأعمال المنزلية، ولا تشترك بأية أنشطة خارج البيت. أعطت مؤشراتها الخاصة على عملية التحول في علاقات النوع «الجندر» من خلال التغييرات التي حصلت في علاقتها مع زوجها، وإحساسها العالي بتقدير الذات نتيجة المعرفة الدينية التي حصلت عليها من مدارس الحوزة. منحتها الدراسة مهارات وإمكانيات متنوعة في النقاش وأدارة الحوار. بالإضافة على انها تدرس في الحوزة، فهي تنظم مجموعة من النساء عبر وسائل التواصل الاجتماعي، لمناقشة مواضيع دينية متنوعة عامة، تناقش فيها النساء الإشكاليات الموجودة وتفنيد ما علق فيها من تفسيرات خاطئة:

«قبل الحوزة لم أكن اشارك في نقاشات طويلة أو أخوض في مواضيع جدليّة مع زوجي، أولاً لأني لا أملك معلومات حول الموضوع أو القضية المطروحة للنقاش، ولأني بطبعي كنت لا أحب المجادلة أعطي رأيًا بسيطًا أو معلومة سمعتها من مكان ما وأسكت، ليكمل زوجي النقاش ويكون رأيه في الأخير هو نهاية النقاش. الآن لا، تغيّرت كثيرًا، أصبحت «غير شكل أم علي اختلفت» أصبحتُ أكثر قدرة على النقاش، لأني امتلكت أدلةً وبراهين على حجتي، خاصة في المواضيع الدينية، وانسحبت قدرتي هذه على طريقتي في نقاش باقي المواضيع، الآن عندي ثقة بقدرتي ومعلوماتي. أكثر شيءٍ أحببته في الحوزة هو موضوع البحوث، قدّمت بحثًا عن فاطمة الزهراء، ساعدني على جمع معلومات كثير وقراءة كتب عديدة. حاليًّا أعمل بحوث ونقوم بمناقشتها على تطبيق الواتس آب WhatsApp. بدأت أنظر إلى الأمور من زاوية أخرى، مثلًا هناك فرق كبير بين العابد والعالم، فقد فضل الله تعالى العالم على العابد بـ 70 درجة. فالعابد يحصل على فضل عبادته، لكن العالم يريد أن يفيد غيره بالعلم الذي يملكه، زوجي كان وما يزال عابد فقط، أما أنا فعالم».

تشارك مستجيبة أخرى من النجف تصوراتها الخاصة عن دورها ومكانتها كإمرأة لها حقوقها الإنسانية، حتى وإن لم يتعامل بها الأشخاص المحيطين بها. إن قوة معايير النوع «الجندر» تكمن في حقيقة، أننا ببساطة نتعلم طرق الوجود، وطرق القيام بالأشياء دون النظر في الأسباب التي وراءها، ودون الاعتراف أو تمييز البُنى الهيكليّة الأكبر الذي تقع فيه. وصفت المستجيبة كيف أن زوجها، مازال يحمل نفس التصورات القديمة عن وضع ومكانة المرأة ودورها في البيت. لكن هي ترى أن عمل المرأة خارج البيت أو مشاركتها الأنشطة العامة، والدخول في علاقات خارج الأسرة، سوف يساعدها على إثبات وجودها:

«لا أريد أن أكون ربّة بيت فقط، أحب أن أثبت وجودي خارج البيت. الرجل ينسى أن للمرأة عقل، يعترف أحيانًا ويمدح إذا تعلق الموضوع بالأعمال المنزليّة داخل البيت، كالتربية ورعاية الأطفال. لكن بالنسبة لي هذا لا يكفيني، دائمًا يبقى نقص، لا أشعر بوجودي. لذلك أنا أدرس حاليًّا في الحوزة، أريد أن أثبت وجودي، كما قلت لك الرجل/الزوج ينسى أن للمرأة عقل، لكن (البره) الخارج (يعترفون) أن للمرأة عقل. أفكر بعد إنهاء دراستي الحوزيّة وحصولي على تأييد بذلك أن أعمل مدرّسة».[1]

أثبت النساء الإسلاميات الشيعيات أن تصورات النوع «الجندر» متغيّرة بحسب السياقات العامة، وأن الأدوار الجديدة ترتب على إثرها وضع ومكانة جديدة. هذا ما أكدت عليه المستجيبة من بغداد، فقد وصفت نفسها بأنها كانت امرأة «عادية» قبل أن تقرر أن تخرج إلى الجامع، وتشارك في دروس تلاوة القرآن. وما تبعه من التحاقها بالدراسة في مدارس الحوزة، وصولًا إلى أن تصبح مدرسة في معهد حكومي للعلوم الإسلامية. تلك اللحظة التي قررت فيها المشاركة كانت مفصليّة في حياتها، فقد تغير أدوارها التقليديّة

(1) مقابلة، طالبة مرحلة ثانية متزوجة أربع أطفال، في العقد الرابع، مدينة النجف 13 نيسان 2016.

من ربة بيت إلى قارئة ومعلمة للقرآن بدرجة «محكمة»[1] هي الآن من ضمن عشرة نساء محكمات على مستوى العراق. أدوارها الجديدة والتي كانت تقليديًّا أدوار للرجال، أحدثت تحولًا كبيرًا في حياتها المهنيّة والشخصيّة، وتغيرت صورتها عن ذاتها ومكانتها بين أسرتها وفي المجتمع.

شاركت مجموعة من المستجيبات رأي المستجيبة أعلاه بأن الحوزة أثرت على جوانب عديدة من حيواتهنّ وأحدث تحولات واضحة في الصفات الشخصية:

«الحوزة غيّرت الكثير من الصفات، تعلمنا الصبر والاحترام، الحوزة ملاذ، راحة الموضوع يتعدى الدراسة فقط. الناس يتصورون أن ما نفعله في الحوزة هو (اللطم والبكاء) لا يعرفون المواضيع والعلوم التي ندرسها».[2]

ذكرت النساء أثناء المقابلات كيف أن الحوزة كان لها دور كبير في تغيير بعض جوانب الشخصية «تغيرت شخصيتي بعد دخولي الحوزة، أصبحت أكثر هدوءًا» هذه الجملة أيضًا كانت من بين الجُمل التي تكررت من قبل النساء في مدينة بغداد ومدينة النجف. أوعزت النساء أسباب التغيير إلى المواضيع التي درسنها في الحوزة، والتي كانت تركز على صلة الرحم، والمودة، وترك الأذى، والرحمة بين الناس، والبعض منهنّ أوعز التغيير إلى ضيق الوقت، وأنهنّ مضطرات إلى تقييم أمور الحياة اليومية بحسب الأهمية، فليس هناك وقت للمشاحنات والمشاكل الصغيرة:

«تغيرت علاقاتي مع زوجي وأطفالي وأهل زوجي بشكل واضح بعد التحاقي بالحوزة، أصبحت أكثر هدوءًا. قبل الحوزة كانت دائمًا هناك

---

(1) أي أصبحت نتيجة امتلاكها لمهارة قراءة القرآن، شخص موثق به، وحكمها فيه مصداقية دقيقة، لتعطي باقي النساء إجازة بأنهنّ أصبحنّ متمكنات من قراءة القرآن، وهنّ مؤهلات لتعليم باقي النساء الأخريات.

(2) مجموعة بؤرية غير منظمة، مجموعة طالبات مرحلة ثانية، استخدمت أغلب النساء في المقابلة لغة الجمع عند الحديث، وكانت بقية النساء يوافقنّ على كل الأراء التي تذكر، لهذا حافظت على الجمل كما ذكرت أثناء المقابلة، مدينة بغداد 10 ايار 2016.

مشاحنات وتوتر في البيت بيني وبين زوجي وأطفالي بالإضافة إلى أهل زوجي. تعلّمت في الحوزة كيف أسيطر على الغضب وأتعامل مع زوجي برويّةٍ وهدوء وأستمع له قبل أن أعطي رأيي، هذا جزءٌ من حقه عليّ كزوج».[1]

2- تحولات أدوار النوع «الجندر» التقليديّة ومعادلة الوقت، «أصبح الوقت فيه بركة»

معايير النوع «الجندر» هي عناصر هيكليّة خفيّة نوعًا ما، توجّه وتنظم عبر سلطتها عالمنا الروحي والاجتماعي والرمزي، وأيضًا مجال التواصل بيننا. يرتبط النوع «الجندر» كبناءٍ ثقافيّ مع بعض القواعد المعيارية، التي تتعلق بالرجل الحقيقي والمرأة الحقيقة تؤدى من حيث التوقعات والرموز. ليست فقط الخبرات والأنشطة مبنية جندريًّا على وجه التحديد، وإنما تؤثر معايير النوع «الجندر» على تشكيل المهارات والاهتمامات، وتؤثر على الأبعاد العميقة للبنية العقليّة، اللاوعي. أتفقت معظم المستجيبات أثناء المقابلات على أن الأدوار التقليدية لهنّ كربات بيوت، تغيرت بعد التحاقهنً بالدراسة في مدارس الحوزات، وممارستهنّ لأدوار جديدة خارج البيت. لكن تبقى الأعمال المنزليّة هي جزء أساسي من حياتهنّ اليوميّة، ومسؤوليتهنّ كأمهات وزوجات لم تتغير. لذلك فإن مفهومهنّ وتعاملهنّ مع الوقت قد اختلف بشكل كبير، لأنه فرض تنظيم وتقسيم ساعات النهار حتى يستوعب المهام والأدوار الجديدة. ومن المثير للانتباه أن أغلب أرائهنّ جاءت بدون أسئلة مباشرة حول هذا الموضوع. بالإضافة إلى أن جملة «أصبح الوقت فيه بركة» رددتها بعض المستجيبات في مدينة بغداد وأيضًا تكررت من قبل بعض المستجيبات في مدينة النجف. مما يدل على أن الوقت هو أحد التحديات الكبيرة التي واجهت وتواجه النساء، نتيجة خروجهنّ من المجال الخاص/البيت، للدراسة في الحوزات أو المشاركة في العمل التطوعي في بعض المؤسسات الدينية، أو حصولهنّ على فرص عمل مأجور.

---

(1) مقابلة، طالبة في العقد الخامس، متزوجة، مدينة بغداد 19 تشرين الأول 2015.

«كنت ربة بيت قبل أن ألتحق بالحوزة، وقتي كله مكرّس إلى أعمال المنزل وتربية الأطفال ورعايتهم ورعاية زوجي وأم زوجي. غيّرت الحوزة نظام حياتي، فقد نظمت وقتي على أساس دوامي اليومي في الحوزة. فأنا لا أنام قبل أن أرتب البيت وأطبخ لليوم الثاني. بعد أن أنهي كل واجباتي أنام عند الساعة التاسعة، وأصحو مع صلاة الفجر، حتى أكمل ما تبقى من طبخ أو تنظيف وترتيب للبيت. حتى أقرباءنا أصبحوا يعرفون بموعد نومنا، ولا يقومون بزيارتنا في وقت متأخر»[1]

لا تختلف النساء المتزوجات عن غير المتزوجات بتحملهنّ مسؤولية الأعمال المنزلية، فهناك قضايا معينة تؤثر على تحكم النساء بتقسيم مهامهنّ على ساعات النهار وحتى الليل. فالمرأة تأخذ وقتًا أطول في أداء الأعمال المنزلية إذا كانت من طبقة فقيرة، أو إذا كان البيت غير مجهّز بالأجهزة الحديثة، التي تساعدها في أداء الأعمال بوقت أسرع وبدون بذل طاقة. بالإضافة إلى رعاية الأطفال والأعمال الروتينية من تنظيف البيت وغسل الصحون والملابس، إلا أن هناك مهام تعد تقليديّة مازال على النساء القيام بها. فعلى سبيل المثال ماتزال أكثر العائلات العراقيّة تفضل عمل الخبز داخل البيت بدلًا من شرائه من السوق، فالخبز التقليدي هو المفضل لدى العائلات العراقيّة من ناحية الطعم، كما أنه أوفر من الناحية الاقتصادية، إلا أنه يتطلب وقتًا ليس بالقليل من أجل تجهيزه يوميًا، خاصة إذا كان عدد العائلة كبير. التزام إحدى المستجيبات من النجف وهي غير متزوجة بأعمال المنزل، لا يختلف عن أي امرأة متزوجة لديها مسؤولية مباشرة برعاية الزوج والأطفال، هناك مهام معينة عليها القيام بها لأنها من ضمن واجباتها المنزلية، وعليها أيضًا رعاية وخدمة أبيها وإخوتها الذكور، لذلك تقوم بأداء جميع المهام الموكلة بها قبل ذهابها الحوزة:

(1) مجموعة بؤرية مخطط لها، خمس طالبات في المرحلة الخامسة، متزوجات، مدينة النجف 17 نيسان 2016.

«عندما يكون عندي دوام في الحوزة، أنام تقريبًا عند الساعة التاسعة مساءًا وأصحو في الساعة الثانية صباحًا، حتى أكمل كل الأعمال المنزلية الموكلة لي قبل ذهابي إلى الحوزة. لا أريد أن أخرج إلى الدوام وهناك أحد في البيت يقول أني خرجت من البيت وقصرت في أعمال المنزل. بصراحة لن تجدين دائمًا من يتقبل خروج المرأة من البيت، لذلك أنا حريصة على أن لا أدع أي أحد في البيت يجد حجةً عليّ ويمنعني من الذهاب إلى الحوزة بسبب أعمال البيت»[1].

لم تختلف مستجيبة أخرى من النجف بنوع وكمية المهام والأعمال المنزلية المسؤولة عنها، رغم أنها متزوجة ولديها خمسة أولاد، إلا أنها بقيت مصرة على الاستمرار منذ اللحظة الأولى على التحاقها بالحوزة، كما أنها لن تعود ربة بيت فحسب بعد أن انهت دراستها بالحوزة، استطاعت الحصول على عمل في العتبة. وصفت أثناء المقابلة كيف أن معادلة الوقت عندها انقلبت، فبعد أن كانت لا تخرج من البيت إلا في الحالات الضرورية والزيارات، أصبحت تخرج من البيت من الساعة السابعة ولا تعود إلا عند الساعة الخامسة مساءًا. مما اضطرها إلى أن تقسم ساعات اليوم بحسب نشاطاتها الجديدة.

رغم اختلاف السياقات العامة في مدينة بغداد عن مدينة النجف، إلا أن قصة المستجيبة من بغداد لا تختلف بتفاصيلها عن باقي المستجيبات من النجف. تؤكد أن معايير وتوقعات أدوار النوع «الجندر» تبقى ثابتة حتى مع ارتفاع مؤشرات الحداثة في مدينة كمدينة بغداد العاصمة، التي كان لها النصيب الأكبر من عملية التحديث عن باقي المحافظات، لاسيما الجنوبية.

لم تلتزم جميع النساء بالاستمرار بنفس وتيرة العمل المنزلي كما فعلت المستجيبات أعلاه. فبعض النساء اختلفت طريقة تعاملها مع الأدوار التقليدية التي كانت تلتزم بها حرفيًّا للتطابق مع معايير النوع «الجندر» وتكون الأم والزوجة الصالحة، التي تكرس كل وقتها وجهدها وطاقتها للبيت

(1) مدرسة، غير متزوجة، في العقد الرابع، حوزة النجف، 5 آذار 2016.

والأطفال والزوج. حيث اختلف تقسيم الوقت بحسب الأولويات الجديدة في حيوات النساء الإسلاميات. كما حدث مع المستجيبة من بغداد:

«تستطيعين القول أنّي ربة بيت جيدة، تعودت أن أقوم بكل أعمال البيت بنفسي، وتربية ورعاية الأطفال ورعاية زوجي. لكن الأمور تغيرت بعد التحاقي بالحوزة ومن بعدها الجامعة، التغيير شعر به أولادي أولًا، تستطيعين القول أنهم تضرروا نتيجة خروجي من البيت للدراسة، حرموا من الرعاية والدلال والأكلات التي كانت تأخذ كل وقتي. حاولوا أن يجعلوني أترك الدراسة والحوزة، لكني رفضت وقلت لهم أنها أمنية حياتي التي حرمت منها كيف تريدون الآن حرماني منها مرة أخرى. الآن تقريبًا تعودوا على الوضع الجديد، وعلى طريقة طبخي الجديدة، أكلات سريعة صحيح لكنها تفي بالغرض». [1]

3- توجهات مدارس الحوزة نحو الدور الإنجابي وحق الأم والطفل بالرعاية

الفكرة الافتراضية بأن النساء هنّ الوحيدات القادرات على تقديم الرعاية للأطفال (العمل غير مدفوع الأجر) حملتهنّ المسؤولية الكاملة عن جميع العواقب التي من الممكن أن تحدث نتيجة تقصير أو تلكؤ في رعاية الأطفال. هناك علاقة وثيقة بين تمكين النساء للوصول إلى حقوقهنّ الإنسانية وبين مهمة ومسؤولية رعاية الأطفال. وجود مؤسسات تعنى برعاية الأطفال يساعد النساء على الوصول إلى فرص التمكين وحقوقهن الإنسانية. هذا ما حرصت عليه أغلب الحوزات التي زرتها خلال الدراسة الميدانيــة. بشــكل عـام لا تكاد تخلو جميع الحوزات من وجود الأطفال[2]، يتنقلون في أرجائها بصحبة الأمهات/ الطالبات، هناك تقبّل واضح لوجود الأطفال داخل الحوزات، وتفهّم عالي لدور المرأة كأم ووضعها ومسؤوليتها في رعاية الأطفال. أغلب الحوزات خصصت غرفة خاصة لحضانة الأطفال ورعايتهم أثناء وجود الأمهات في الصفوف «ماذا يجذب الأم؟ الروضة

(1) مدرسة، متزوجة في العقد السابع، لديها سبع أطفال، مدينة بغداد 7 كانون الأول 2015.

(2) يمنع الأولاد الذكور من دخول حوزات النساء إذا بلغ الحلم، أي يكون بعمر تقريباً اثنتا عشرة سنة.

بالتأكيد» هذا ما صرّحت به مديرة حوزة من بغداد. الروضة داخل الحوزة تخضع لنفس الجو العام للحوزة[1]، وتكون تحت إشراف ومراقبة الإدارة.

اتفقت معظم إدارات الحوزات أثناء الدراسة الميدانية أن من أهم الأسباب التي تجعل النساء يتركن الدراسة هو أولًا ممانعة الزوج لخروج المرأة، والسبب الثاني المهم أيضًا هو مسؤولية رعاية الأطفال، وعدم قدرة النساء على التحكم بالوقت وإدارة مهامها البيتية. هذا ما صرحت به مديرة إحدى الحوزات في مدينة النجف:

«تركت الدراسة العديد من النساء الدراسة في الحوزة نتيجة ارتباطهنّ برعاية الأطفال، لم يستطعنَ التوفيق بين مسؤولياتهن في البيت، والدراسة في الحوزة للأسف».[2]

أغلب النساء اللواتي تمكن من إيجاد فرصة عمل، وإكمال تعليمهن داخل الحوزات أو تعليمهن الأكاديمي الحكومي والأهلي، تجاوز أطفالهن مرحلة الطفولة المبكرة، وأصبحوا في مرحلة الدراسة الابتدائية، مما ساعد النساء على استغلال الوقت أثناء وجود الأطفال في المدارس للتفرغ للدراسة. هناك من النساء من تترك أطفالها في رعاية إحدى قريباتها، عند أهلها أو أهل زوجها. بالإضافة إلى ذلك، أن رعاية الأطفال داخل الحوزات، هي رعاية مشتركة من قبل جميع النساء، حتى مع عدم وجود غرفة مخصصة للأطفال (روضة) تقوم النساء بمساعدة بعضهن في حال لم تتكمن المرأة/الطالبة من ترك طفلها في البيت، بسبب ظرف ما. أثناء الدراسة الميدانية في مدينة بغداد، جاءت إحدى الطالبات يومًا وهي تحمل طفلًا رضيعًا، وضعته بكل هدوء في إحدى زوايا القاعة الكبيرة، وطلبت من امرأة أخرى كانت موجودة

---

(1) أثناء زيارتي لروضة العتبة العلوية، وهي روضة خصصت لأطفال النساء العاملات في العتبة، لاحظت وجود منهج تعليمي خاص لأطفال بعمر الروضة، كان هناك دروس لحفظ القرآن تعطى للأطفال فوق سن الرابعة، وهناك دروس أيضاً لتعلم الصلاة، بغية تهيئتهم للمشاركة في احتفالات خاصة يشارك بها الأطفال وأيضاً مسابقات لحفظ القرآن.

(2) مديرة مدرسة، في العقد السابع، مدينة النجف 5 كانون الثاني 2016.

العناية به ريثما تنهي درسها الأول. وفعلًا تناوبت النساء على رعاية الطفل وتدليله طيلة ساعات الدوام، دون أن يبدر من إدارة المدرسة أي اعتراض أو اعتبار هذا التصرف غير مقبول. كانت الأم تقوم في فترة الاستراحة ما بين الدروس بإرضاع الطفل من صدرها والتأكد من نظافته.

موقف مشابه حدث في مدينة النجف، حين قامت إحدى المدرسات بإرضاع طفلتها من صدرها التي كانت ترافقها داخل الصف، وأثناء الدرس أمام النساء/الطالبات. كانت تدرّس مادة اللغة العربية، كانت تضع أمامها على المنضدة كتابًا كبيرًا لشرح قواعد اللغة العربية، والطفلة تجلس على نفس المنضدة وبيدها لعبة صغيرة. حينما بدأت الطفلة بالبكاء، حملتها أمها/المدرّسة ووضعتها في حضنها وهي مستمرة بالشرح والتعليق على الجُمل وإعرابها، ثم قامت بكل عفوية بإخراج صدرها وأعطائه للطفلة حتى ترضع، كل هذا ولم تتوقف عن الشرح لحظة! استصحاب الأطفال للأمهات/الطالبات شيء طبيعي داخل الحوزات. وفي إحدى المرات في مدينة النجف، تقيّأ ابن طالبة أثناء الدرس، طلبت المدرّسة من الأم أن تغسل وجه الطفل في الحمام وتعود حتى تكمل الدرس، وفعلاً توقّفت المدرّسة عن الشرح حتى عادت الأم/الطالبة إلى الدرس ثانيًا مع ابنها.

لم ألاحظ أي علامات استغراب من قبل باقي الطالبات، فالأمور تجري بشكل طبيعي وروتيني. ينطلق موقف الحوزة من موقف الإسلام ونظرته للأمومة وارتباطها بالمرأة. فالأمومة من المواضيع والأمور التي يتم التركيز عليها خلال الدروس كقيمة عليا تقع مسؤوليتها على المرأة. وقد خصصت إحدى الحوزات درسًا واحدًا في الأسبوع يسمى درس علم النفس، يركز الدرس على طرق تربية الأطفال وكيفية التعامل معهم في فترات عمرية مختلفة. «أفضل درس في الحوزة هو درس الأسرة، هو أهم سبب جعلني التحق بالحوزة»، هذا ما صرحت به إحدى الطالبات. توجه الحوزات بتقبل النساء/ الطالبات كأمهات ومسؤولات بشكل مباشر عن رعاية الأطفال، يتماشى مع حقيقة لم تتغيير كثيرًا حتى في المجتمعات المتقدمة. فالنساء في المجتمعات المتقدمة الصناعية، حيث نسبة النساء العاملات تكاد تساوي عدد الرجال

العاملين، إلا أن مسؤولية رعاية الأطفال مازالت هي مهمتهنّ الأساسية، ومشاركة الزوج ما هي إلا مساهمة مؤقتة في تلك المسؤولية. منحت الحوزة فرصة للأمهات/الطالبات أفضل مما تقدمه المؤسسات الحكومية الأخرى، والتي تمنع بشكل صارم حضور أو تواجد الأطفال داخل المؤسسات. الأمثلة التي ذكرتها أعلاه للنساء/الطالبات وطريقة تعاملهنّ مع الأطفال داخل الحوزات، يندر حدوثها في المدارس والجامعات الرسمية. بنفس الوقت فإن مساعي الحكومة في توفير وتهئية مؤسسات لرعاية الأطفال، قد توقفت منذ سنوات. وحتى ما موجود من رياض أطفال في بعض المؤسسات الحكومية، لا ترتقي لمستوى يضمن حقوق الطفل/ة، ولا تلبي حاجات النساء العاملات، سواء في القطاع الحكومي أو القطاع الخاص. مما يضطر النساء إلى إما لدفع مبالغ ليست بالقليلة لمدارس الحضانة والروضة، أو التخلّي عن العمل، وهذا ما يحدث لعدد كبير من النساء.

4- تحولات النوع «الجندر» لدى النساء الإسلاميات ومواجهة النظام الأبوي Patriarchal system

يشكّل خروج النساء إلى الحوزة، تهديدًا لبنية النظام الأبوي ومؤسساته، وتحدي لهيمنة وسلطة الرجل. فالخوف من تحولات النوع «الجندر» لم تقتصر على شبكة العلاقات الأسرية، بل كانت هناك أشكال مختلفة من المعارضة من قبل المجتمع، حتى داخل المؤسسة الدينية نفسها. وضعت حواجز تمنع النساء من الوصول إلى مستويات عليا من التعليم الحوزي. حملت قصص النساء الإسلاميات من مختلف الطبقات والمستويات العلمية، سواء في مدينة بغداد أو مدينة النجف أشكالًا مختلفة مستويات متباينة للمعارضة الذكورية، خفية ومعلنة، على خروج النساء إلى المجال العام والإلتحاق بالحوزة وما تبعه من تحولات النوع «الجندر». ذكرت إحدى المستجيبات أن أحد وكلاء مرجع كبير، يرفض أن يطلق اسم حوزة على مدارس النساء، ولا يرى أنها حوزة بالمفهوم التقليدي التاريخي للحوزة. بل يطلق عليها مدارس دينية تثقيفيّة أو توعويّة للنساء لمبادئ الشريعة والفقه الجعفري. تكرر هذا الوصف من قبل أحد رجال الدين في

مدينة النجف، بأن ما تسمى «حوزات نسوية» هي مدارس توعوية للنساء الغرض منها توعية النساء وإعدادهنّ لمهمة التبليغ الديني. لكن التوجه في مدينة النجف حيال مدارس الحوزات النسائية كان أفضل نسبيًّا عنه في مدينة بغداد. فالحوزات العلميّة منتشرة بشكل واسع، لأن مدينة النجف هي مركز وقبلة طلاب العلم من الشيعة ومن جميع أنحاء العالم، وباعتبارها مدينة دينية ساعد على وصول النساء، إلى فرص التعليم داخل الحوزات. لذلك كانت فرص النساء الإسلاميات من الشيعة الراغبات بمواصلة التعليم الحوزي في مدينة النجف أوفر حظًّا. بسبب انتشار الحوزات، ووجود رجال الدين/المدرسين، الذين تلقوا معرفتهم على يد علماء وأعلام ومراجع الطائفة. مما شجّع النساء على الالتحاق بمدارس الحوزات ومواصلة الدراسة إلى مراحل متقدمة. كما ذكرت سابقًا وصلت النساء في مدينة النجف إلى مرحلة السطوح العليا: «للعلم الكتب التي ندرسها الآن تدرس في حوزات الرجال في مرحلة البحث الخارج» هذا ما صرحت به إحدى طالبات مرحلة سطوح عليا في حوزة دار الحكمة النسويّة. استطاعت النساء كسر حاجز المقدس التاريخي، وحصر امتلاك المعرفة الدينية بالرجال.

أما في مدينة بغداد، وبحسب ما حصلت عليه من معلومات، لم تصل النساء إلى مرحلة السطوح العليا، على الرغم من مناشدات النساء ومطالباتهنّ بفتح مدارس تستوعب النساء اللواتي يرغبنَ بالحصول على معرفة تتلاءم مع قدراتهن المعرفية.

وصفت مستجيبة من بغداد الموقف المتناقض من قبل وكلاء المراجع، والذي لم يكن مقنع بالنسبة لها: «قال لي أحد وكلاء المراجع لماذا تريدين الاستمرار في الدراسة الحوزيّة، ماذا تريدين أن تصبحي، هل من الممكن أن تكون المرأة (مجتهدة)؟ هذا صعب على المرأة».[1] تلك التوجهات لبعض رجال الدين نابعة من الموروث التاريخي، بأن الحوزة/

(1) مقابلة، مدرسة في الحوزة، غير متزوجة في العقد الرابع، مدينة بغداد 3 تشرين الثاني 2015.

الوجه الآخر للمرجعية هي للرجال فقط. لكن ما من خيار إلا أن يكونوا داعمين، لتوجهات المرجعية التي دعت إلى مشاركة النساء في المرحلة الجديدة التي تمر بها الشيعة كمجموعة سياسيّة، ودورهنّ المهم في التبليغ ونشر التشيع وتدعيم الهوية الشيعية. لكن لا يعني هذا الدعم أن يتخلوا عن دورهم كحراس في تثبيت والمحافظة على معايير ونظام النوع «الجندر» الهرميّة. خروج النساء من المجال الخاص/البيت، والتحاقهنّ بالحوزة ومشاركتهنّ نشاطات وأدوار الرجال هو تحول جديد، ما يزال يثير القلق، لدى بعض رجال الدين/الوكلاء. التحولات في حيوات النساء الإسلاميات، يحتاج إلى تغييرات بنيوية مفصلية، حتى يتم قبول وجود النساء كذوات فاعلة، داخل مؤسسة الحوزة وباقي المؤسسات التقليدية.

بحسب ملاحظتي أثناء المقابلات ومشاركة النساء الدروس والأنشطة في الحوزات، وجدت أن النساء الإسلاميات لا يناقشن قضاياهنّ ومعاناتهنّ بمقاربات ومفاهيم نسوية، أو يحاولن استخدام الأطر الرسميّة (الدستور-القانون) في المطالبة بحق المساواة والعدالة. كما تفعل باقي النساء المسلمات، اللواتي تبنت مقاربة الناشطات والمدافعات عن حقوق النساء، المنضويات تحت مظلة الحراك النسوي، لا سيما في العاصمة بغداد، وباقي المحافظات. وأيضًا ليست هناك محاولات علميّة فقهيّة لإعادة تفسير النصوص المقدسة (القرآن، السنة النبوية) بما يتلاءم مع مبادئ المساواة وعدالة النوع «الجندر». البراغماتية هي ما يؤطر نقاش النساء بالمطالبة بالحقوق، والتركيز على النتائج العملية المترتبة على خروج النساء الإسلاميات والدراسة في الحوزة. لأنه يقوي أدوارهنّ كأمهات وزوجات صالحات، وأهمية أدوراهنّ كأمهات سوف يساعد على تطوير المجتمع، وهو حل عمليّ وممكن للعديد من المشاكل. توجه النساء الاهتمام نحو النتائج بدلًا من التوجه إلى أصل النص المشرع والمنظم لعلاقات النوع «الجندر» وما يترتب عليه من ممارسات وأدوار ومهام. مشاركة النساء الإسلاميات من الشيعة، في النقاش حول المساواة بين الرجال والنساء، أو المطالبة بتطبيق ما موجود في النصوص الشريعة من أحكام تدعم مبدأ

المساواة وحقوق النساء، يأخذ منحى آخر، وبُعد سياسي لأنه يعتبر نقاش ونقد في العقيدة الشيعية. فالخطاب الديني للشيعة كان ومايزال يركز على تدعيم الهوية السياسية، ومواجهة حالة الإقصاء والتهميش التاريخية ضد الشيعة؛ لذلك فإن أي محاولة للمشاركة في إعادة تفسير النصوص المقدسة وتنقيتها من التفسيرات الأبوية، هو محاولة لضرب أصل العقيدة الشيعة، لأن أغلب التفسيرات للأحكام جاءت من الأئمة المعصومين.

الخاتمة

أثبت النساء الإسلاميات الشيعيّات خلال المقابلات، أن تصورات النوع «الجندر» متغيرة بحسب السياقات العامة، وأن الأدوار الجديدة ترتب على إثرها وضع ومكانة جديدة. فرض التغيير السياسي في العراق 2003 واقعًا جديدًا على أدوار ومكانة النساء الإسلاميات من الشيعة. إن دراسة الواقع الجديد ضمن الأطر التحليلية ومقاربات النوع «الجندر»، ألقت الضوء على ديناميات السلطة المؤثرة على تفاعلات النساء الإسلاميات وعلاقاتهن مع الرجال، ضمن النظام العام للنوع «الجندر» سواء ضمن الأسرة أو في المجتمع. أظهر تحليل تفاعلات وتصورات النوع «الجندر» للنساء الإسلاميات بشكل لا لبس فيه مدى العزيمة والإصرار والصمود عند النساء الإسلاميات وفاعليتهنّ في إعادة تشكيل معايير وأدوار النوع «الجندر» بما يضمن إعادة التوازن لمفهوم المساواة الذاتي، المخزون في تصورات النساء الخاصة عن انفسهن كذوات لا يختلفن عن نظرائهنّ من الرجال. رغم الضغوط والتحديات التي واجهتها وتواجهها النساء بصورة مستمرة.

أظهرت المقابلات مع النساء الإسلاميات كيف أن الدارسة الحوزيّة أحدثت تغييرات كبيرة في حيواتهن. وصفت النساء عملية التحول في أدوار النوع «الجندر» النمطية، التي تتحدد في الأعمال المنزليّة ورعاية الأطفال، إلى أدوار ومهام جديدة، بعد التحاقهنّ بالدراسة في الحوزة. وقد تباينت مستويات تحولات النوع «الجندر» عند النساء، فالبعض منهنّ بذل مجهود وطاقة مضاعفة من أجل مواءمة الوضع/الدور الجديد مع أدوارهنّ

التقليدية، دون أن يكون هناك دعم من قبل أسرهنّ. وبعض النساء وصفت بأن تغييرات علاقات النوع «الجندر» حدثت على مستوى الأسرة والأقارب. وهناك من النساء من أعطت مؤشراتها الخاصة حول عملية التحول، من أهمها الإحساس العالي بتقدير الذات والثقة بالنفس، وتعلم مهارات متنوعة في النقاش والحوار، نتيجة الدراسة داخل الحوزة.

لكن بقيت الأعمال المنزلية هي جزء أساسي من حيوات النساء اليومية، ومسؤوليتهنّ كأمهات وزوجات لم تتغير. لذلك فإن مفهومهن وتعاملهن مع الوقت قد اختلف بشكل كبير، لأنه فرض تنظيم وتقسيم ساعات النهار حتى يستوعب المهام والأدوار الجديدة. لم تلتزم جميع النساء بالاستمرار بنفس وتيرة العمل المنزلي؛ فبعض النساء اختلفت طريقة تعاملها مع الأدوار التقليدية التي كانت تلتزم بها حرفيًّا للتتطابق مع معايير النوع «الجندر» وتكون الأم والزوجة الصالحة، التي تكرس كل وقتها وجهدها وطاقتها للبيت والأطفال والزوج. بينت قصص النساء أن هناك تقبّلاً واضح لوجود الأطفال داخل الحوزات، وتفهم عالٍ لدور المرأة كأم ووضعها ومسؤوليتها في رعاية الأطفال ينطلق موقف الحوزة من موقف الإسلام ونظرته للأمومة وارتباطها بالمرأة. فالأمومة من المواضيع والأمور التي يتم التركيز عليها خلال الدروس كقيمة عليا تقع مسؤوليتها على المرأة. منحت الحوزة فرص أفضل للأمهات/الطالبات مما تقدمه المؤسسات الحكومية الأخرى، والتي تمنع بشكل صارم حضور أو تواجد الأطفال داخل المؤسسات. كما حملت قصص النساء الإسلاميات ومن مختلف الطبقات والمستويات العلمية، سواء في مدينة بغداد أو مدينة النجف أشكالًا مختلفة ومستويات متباينة للمعارضة الأبوية، خفية ومعلنة، على خروج النساء إلى المجال العام والالتحاق بالحوزة وما تبعه من تحولات النوع «الجندر».

المـــرأة الشـــيعيــة في لبنـــان

دلال البزري

المرأة الشيعية الأخرى

إن ما يطرح النقاش المباشر في هذه الورقة هو العنوان الفرعي للمؤتمر، ذاك الذي كُلِّفتُ به: أي «المرأة الشيعيّة في لبنان»، تحت عنوان رئيسي يتناول الإسلام السياسي الشيعي. وكأن هذا العنوان يلمّح إلى أن المرأة الشيعيّة اللبنانيّة مُنْصهرة في واحد من التنظيمين الشيعيين، حركة «أمل» و«حزب اللّه».

أولًا علينا، قبل التفاصيل اللاحقة، أن نميز بين التنظيمين. «حزب اللّه» هو الأصولي شيعي. هو المهيمن على الساحتين الشيعيّة واللبنانيّة. وحركة «أمل»، وهي ليست أصوليّة، تشبه الأحزاب الطائفيّة اللبنانيّة الأخرى، ولكنهـا متحالفـة مع حـزب الله بما يُعرف بـ «الثنائي الشيعي».

صحيح أن غالبيّة أبناء وبنات الطائفة الشيعيّة يؤيدون التنظيمين. ولكن خارجهما ثمة أعداد مختلفة من النساء. نساء غير متديّنات، سافرات، علمانيّات، ذات ميل يساريّ عام أو خاص، أو حياة على درجة عالية من الحريّة بالعيش والتصرف.

لن تجد أولئك النساء في المواقع الرسمية للدولة، العليا منها والمتوسطة. فنَيْل الوظيفة الرسميّة يتطلب ولاء تامًّا، لواحد من «الثنائي الشيعي». ولا وجود لمنافس لهما. فهما يستحوذان على كامل الحصة الشيعية من وظـائف الدولـة ضمـن نظام التحاصُص الطـائفي القائم في لبنان.

قد تجدهنّ في أدوار أخرى: صحافيات، كاتبات، مهنيات وفنانات. وثمة بارزات بينهن يقفن بالعكس على نقيض من مواقف «الثنائي». لهنّ رأي أو منصة أو بوستات أو نتاجات أدبية وسياسية. بعضهن يتعرّض لضغوط وحملات معنوية.

هذا «النمط» من الشيعيات لا يدخل في أي تعريف، أكاديميًّا كان أو استقصائيًّا؛ هو موجود ولكنّه مشتّت. لا لقاء بينهن، ولا ربما تعارف، إلا القليل القليل، ولا بالتالي صوت واحد.

حدثان جمعا النساء الشيعيّات من دون «غطاء الثنائي»، سوف نتطرق إليهما في هذه الورقة: حملة من أجل حضانة الأولاد، والانتفاضة الشعبيّة في تشرين أول/أكتوبر 2019.

وخلف هذين الاستثناءين، سوف تجد المرأة الشيعية الأخرى، بتلك التي لا تعرِّف عن نفسها بصفتها شيعية إلا بحدود ثقافتها الموروثة، «هويتها» الشيعيّة هي جزء من تجربتها، من ثقافتها، من فلوكلورها، من أفراحها وأتراحها، من مطبخها، ولعبها ولهوها؛ أسوةً بغيرها من اللبنانيّات المنتميات إلى الطوائف الثمانية عشر الأخرى. فالشيعية عندها هي جزء من هويتها الأعم، الأشمل، الوطنيّة، اللبنانيّة، العربيّة، الشرقيّة، الغربيّة. ووضعها ضمن خانة المرأة الشيعية، تحت عنوان الإسلام الشيعي، هو انتقاص من وجودها، هو إخفاء لهذا الوجود المُبَعثر.

محمد حسين فضل الله والبدايات

عن دراسة جرت وقائعها الميدانيّة في نهاية الحرب الأهليّة، قبل اثنين وثلاثين سنة، وكان موضوعها عشرة نساء من «حزب الله»، يتولَّين مسؤوليات معينة بداخله[1]. وكانت النتيجة التي خلصت إليها هذه الدراسة: أن أولئك النساء يحملنَ في سلوكهنّ وأفكارهنّ لونًا من ألوان الجدليّة (الديالكتيك)، حيث يتم «النقاش» بين الأضداد، ويستوي على معادلة خاصة. ولخّص الكتاب هذه المعادلة على الصورة التالية: إن أولئك النساء يتحركن ضمن قناعات ورؤى ومسالك تقع وسط حلقتين تنظّمان حركة الحياة لديهن. عنوان الحلقة الأولى هو «الإسلامية المحدثة» أو الحداثيّة،

(1) دلال البزري. أخوات الظل واليقين. بيروت. دار النهار، 1996.

والثانية هي «الحداثة المؤسلَمة». الحلقة الأولى «الإسلامية المحدثة»، تجدها في معظم العناوين الحداثيّة المعروفة، مثل الخروج من البيت بحريّة، والعمل المهنيّ، والمشاركة السياسيّة، وكل هذه عناوين مرحّبٌ بها بين أولئك النساء. ويتم ذلك من منطلق إسلامي، أي أن الإسلام نفسه شرّعها. أما «الحداثة المؤسّلمة» أي الحلقة الثانية، فهي خوض كل هذه المجالات (عمل، تعليم،...)، ولكن بشروط، على رأسها الحجاب. وهنا يصبح الحديث مطلق؛ إذ لا ترتديه نساؤنا بضغط من التقاليد أو البيئة أو الأهل، إنما بقرار إلهيّ، شرعيّ، لا يغيّره زمان أو مكان.

والذي وضع نساء «حزب الله» في هذه السكّة الجدليّة، والمفتوحة على النقاش، رغم قداسة شقها الثاني، هي واقع سوسيولوجي ومرجع ديني في آن معًا.

في الأول، السوسيولوجي، إن هذه النفحة الحداثيّة آتيةٌ من تجربتَين: النساء المسيحيات اللواتي ابكرنَ بالعلاقة مع الغرب وثقافته الحداثيّة، فعمّمنَ على المجتمع اللبناني مسالك وأفكار هذه الثقافة. التجربة الثانية، اليسارية، الحداثية، وقد خاضتها بعض النساء المسؤولات المسّتجوبات، أو خاضها أفراد من محيطهنَّ العائليّ المباشر. وأبناء الطائفة الشيعيّة كانوا الأكثر انخراطًا في التجربة من بين أبناء الطوائف الأخرى.

أما المسؤول الثاني عن هذه السكّة الجدليّة هو المرجع الدينيّ اللبنانيّ السيد محمد حسين فضل الله، والذي كان يُعتبر في وقتها «المرشد الروحي» لحزب الله؛ فالسيد فضل الله كان صاحب سلطةٍ معنويّةٍ عالية، وإنتاج غزير. ويهتم بالنساء بصورة خاصّة، وبتفسيرات واجتهادات غير تقليديّة.

نقطة وحيدة تُسّتثنى من فكر محمد حسين فضل الله الخاص بالنساء، هي نقطة الجنس والتعدّد وزواج المتعة و«الواجبات الزوجية»، الجنسية، ذات الأولوية المطلقة. عدا ذلك، فهو يقول بحق النساء بالعمل، حتى لو رفض الزوج ذلك. وبحقها بالسفر من دون إذن زوجها إذا كان غرض سفرها هو العلم. وأن عمل الرجل في المنزل ليس عيبًا، وأن المرأة المُرّضعة

تأخذ أجرها. وأن ما يسمى بـ «بيت الطاعة» هو «سجن مؤبد». وأن الحديث القائل: «ما أفلح قوم وليتهم امرأة»، هو حديث ضعيف، وأن تجربة ملكة سبأ كانت ناجحة. وأن باب القضاء الشرعي مفتوح للنساء. وبعض فتاويه أثارت ضجة: منها دعوته المحاكم الجعفرية لرفع سن الحضانة من الإثنين إلى السابعة، وجواز دفاع المرأة المعنّفة من قبل زوجها بعنف مماثل[1].

ولكن مرجعية فضل الله ودوره كمرشد روحيّ لحزب الله لم تدوما، بدأ الانفصال في أواسط تسعينات القرن الماضي سبقته بعض الغيوم الكالحة، في دورة من دورات أواخر الحرب الأهليّة، ورفضه تأييدَ أحد التنظيمين الشيعيين في الاشتباكات بينهما[2].

ومرّت الأيام بعد هذه الواقعة، وبقيَ فضل الله «المرشد الروحي» لحزب الله، ورافضًا، في الآن عينه، أن يتولى أي منصب حزبي بداخله. إلى أن توفّي الإمام أبو القاسم الخوئي عام 1996، الذي كان مرجعًا لفضل الله. وبعد وفاته، نُصّب الإمام علي خامنئي بدلاً عنه. فرفض فضل الله مرجعية خامنئي، ورحب بها «حزب الله». ومن هنا ظهر الخلاف العلني[3].

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله. ركن المرأة. بيروت. دار الملاك. الطبعة الأولى 1996. الصفحات: 66، 80، 83، 95، 96، 123، 124، 128.

(2) هادي كركي. أبو بكر الضاحية يواجه حزب الله في داره. 2009/3/16. Leb Reports

(3) قاسم قصير. أين تقاطع السيّد فضل الله مع إيران وأين اختلفا؟ 2020/5/5.

المشكلة في هذا التفسير أنه يضع وفاة أبو القاسم الخوئي في تاريخ مغاير لما هو عليه رسميًا. ومع أن الكاتب ملمّ بموضوعه، إلا أنه، وتبعًا لكل المراجع، فإن الإمام الخوئي لم يتوف عام 1996، إنما عام 1992. وهو العام التالي لمجريات التحقيق الميداني للدراسة «أخوات الظل واليقين». أي في ظل الهيمنة الفكرية للسيد فضل الله. والأرجح أن الذي حصل هو النضوج البطيء للخلاف بين فضل الله وحزب الله. حتى كانت تجلياته قبل سنوات قليلة من رحيله. وقد يكون سبب هذا الخلل بالتاريخ أن إنضاج الخلاف كان ينتظر أيضًا نضوج القيادات الشابة الجديدة وتمكنها من السيطرة على قيادة الطائفة، وإخراج فضل الله من دائرة التأثير، من دون أضرار كبيرة. فمعروف أن الأخير محبوب وسط الشيعة، ووسط السنة أيضاً. مقالات ودراسات (bayynat.org).

محمد حسين فضل الله كان مرشدًا للحزب صحيح، ولكنه لم يتبنَّ يومًا رسالة الحزب الأولى الداعية لإقامة دولة إسلاميّة، ولا كان قابلًا بنظرية الوليّ الفقيه التي يتبعها الحزب، وقدم جملة اجتهاداتٍ «توحيدية»، بين السنّة والشيعة، من أشهرها تلك التي تدحض سردية ما يسمّى بـ «مأساة الزهراء» على يد بعض الصحابة، أبو بكر الصديق أو عمر بن الخطاب. وكان رائدًا في تبنّي العلم خدمةً للدين: ومنه استناده إلى علم الفلك من أجل تحديد بدايات الأشهر القمريّة. وما زال تقويمه الرمضانيّ يتبع لدى العديد من الشيعة والسنّة معًا[1].

تلَتْ هذه القطيعة حملات رفض للسيد محمد حسين فضل الله: تعرّضه مثلًا لهجوم عناصر من حزب الله أثناء الصلاة، أو مقاطعته أثناء الصلاة ومطالبته بالتراجع عن فتواه التي تحرِّم شتم الصحابة. أو مثلهما تهديد طلاب الحوزة الدينية التابعة له، والضغط عليهم لإرغامهم على الانتقال إلى الحوزات التابعة للحزب[2].

وشيئًا فشيئًا انتُزعت من السيد فضل الله صفة الإرشاد الروحي للحزب، وصار ينكرها عن نفسه وينكرها الحزب عنه. وانتقلنا بعد ذلك إلى رجال آخرين، أكثر التصاقًا بالمرجعيّة الإيرانية. فعَلَتْ أصوات من هنا وهناك، تسأل إن كانت مفاهيم الطائفة الشيعية «قد أصابتها الرجعية، وصارت سلفية»[3].

---

(1) المرجع نفسه.

(2) هادي كركي. أبو بكر الضاحية يواجه حزب الله في داره. 2009/3/16.

(3) سلوى فاضل. لماذا أصبحت مفاهيم الشيعة الاجتماعية أكثر رجعية؟ 2017/3/28. جنوبية (janoubia.com)

حزب الله والنساء

أعلن حزب الله عن تأسيسه رسميًّا عام 1985. وذلك عبر كتيّب صغير، عنوانه «نص الرسالة التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم». وما يهمنا هنا من هذه الرسالة أن النساء لا يُذكرن إلا بصفتهن، مع الأطفال، ضحايا الإسرائيليين والميليشيات الموالية لهم في مذبحة صبرا وشاتيلا «أعدموا الآلاف من أبنائنا، من نساء وأطفال في صبرا وشاتيلا»[1].

أما «الوثيقة» السياسيّة التي أصدرها حزب الله عام 2009، والتي اعتبرت نصًّا مرجعيًّا للتحولات التي جعلت حزب الله صاحب دور السياسي الأبرز بعد حرب 2006، فتذكر النساء مرتين. مرة لتُدين الهجمة الأميركية على المنطقة «بشن حروب تدميرية وماحقة لا تميز بين البريء والمجرم، ولا بين الطفل والشيخ والمرأة والشاب». ومرة ثانية عندما يذكر الحزب الدولة المقبولة بنظره أنها «الدولة التي تعمل على تعزيز دور المرأة وتطوير مشاركتها في المجالات كافة، في إطار الإستفادة من خصوصيتها وتأثيرها واحترام مكانتِها»[2].

إذن، لا اهتمام خاص لحزب الله بمسألة النساء، إنما إلحاقها بالقضايا السياسية العامة.

وبعد ابتعاد السيد فضل الله، لم يوكل موضوع المرأة إلى الأمين العام للحزب حسن نصر الله، إنما إلى نائبه الشيخ نعيم قاسم؛ فالأول، حسن نصر الله، اكتفى بكلمات هنا أو هناك، مثل مناسبة عيد المرأة المسلمة عندما شجع في إحدى خطبه على الزواج المبكر[3]. أو مثال آخر، في

---

(1) «نص الرسالة التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم». شباط 1985. لا ذكر لدار النشر. ولا للبلد. ص 2.

(2) النص الكامل للوثيقة السياسية لحزب الله. قناة المنار. 2009/11/30. (khiyam.com)

(3) «نصر الله اتهم معارضي الزواج المبكر بخدمة الشيطان .. جدل وانقسام! النهار (annahar.com)

مقابلة مع قناة المنار، وبمناسبة الانتخابات النيابية الماضية (2018) حول موقف الحزب بعدم ترشيح نساء، يقدّم خطوطًا عريضة لنظريته: فالمرأة لا تنقصها «الأدوار» لدى الحزب «مهندسات وطبيبات وأستاذات جامعيات ومثقفات»، ولكنه يرفض ترشيح النساء لمجلس النواب، باعتبار أن مفهوم «عمل النائب مشوَّه حاليًّا في لبنان». والظروف المؤاتية للتفكير بذلك لن تتحقق إلا بشروط: «عندما يأتي يوم يكون النائب فيه عضو مجلس، عضو لجان، عضو تشريع، عضو قانون، عضو نقاش سياسي، جزءًا من مؤسسة سياسية حقيقية ولا يُحاسَب لأنه لم يوظف ابن فلان، أو لم يعبّد الطريق الفلانية...»[1].

أما الشيخ نعيم قاسم، فله عن المرأة كتابات ومداخلات ومؤلفات ومقابلات ليس المجال متاحًا هنا لعرض تفاصيل نظرته، التي لا تختلف عن أيّ نظرة أصولية معروفة بأركانها، وهي تفاصيل مكرَّرة في نصوص الشيخ قاسم.

نقطتان تستحقان التوقف عند كتاباته:

الأولى، هي تقسيمه لـ«الرؤى» الخاصة بالمرأة، بين اثنتين متناقضتين، الأولى، ما يصفها بـ«الرؤية الغربية»، وعنوانها «حقوق المرأة وحريتها». يعتبر أن هذه الرؤى «مادية بحتة، تركز على جسد المرأة، وترفض الاعتراف بالفروق الموجودة بينها وبين الرجل». ثم يأخذ عليها أنها «لا تعترف بأن دور المرأة في بعض المجالات يختلف عن دور الرجل، وتتطلع إلى المساواة الكاملة بينهما في كل شيء». الأمر الذي «يعطّل التكامل» بنظره. والمعروف أن نقطة «التكامل» هذه هي حجر الرحى في منظومة السجال بين النسويات، وبين الإسلاميين السياسيين؛ فهؤلاء يردون عليهن بطرح «التكامل» بدل «المساواة»، والأخيرة هي راية النسويات. فتكون الرؤية الإسلامية «التكاملية» عند الشيخ قاسم مبنية على «المساواة الكاملة في المشتركات

(1) «نساء حزب الله: النحل الذي لا يقاسم على العسل». سعدى علوه (legal-agenda.com)

ونتائج الأعمال، وعلى التمايز في مراعاة القدرة والدور والتكامل، فالمساواة في المشتركات ونتائج الأعمال وليست في كل شيء»[1].

النقطة الثانية: في موقعه الإلكتروني الخاص، يستفيض الشيخ قاسم بالشروحات الحميمة. ويدخل في تفاصيل العلاقة الزوجية، على أساس أنها القاعدة التي تُبنى عليها العائلة المسلمة. فيختلف مع محمد حسين فضل الله حول الموضوعات المعروفة عن القوامة والعنف الزوجي والتعدد الزوجات الخ. حول حق النساء بالخروج من البيت، يقول مثلاً بإن للزوج الحق بمنع زوجته من الخروج: «للرجل الحق بأن يأذن لزوجته أو لا يأذن بالخروج، ولدى بعض المراجع عدم الإذن مقيَّد بحق الاستمتاع». وإذا تحول هذا المنع إلى تعسّف وتسلّط، يرى بأن الحل هو «أن نضع شروطًا في عقد الزواج تعالج كل هذه المشاكل». أي أنه يقترح حلاً لا تستطيع أن تفرضه، باتفاق مكتوب أو من دونه، إلا العروس ابنة ذوي الشكيمة، على أنواعها[2].

بعد الآيات القرآنية، يستشهد الشيخ نعيم قاسم باسمين لا يغيبان عن الجملة الواحدة: الإمام «روح الله» موسوي الخميني والإمام علي خامنئي قائد الثورة الإيرانية الإسلامية والمرشد الأعلى لجمهوريتها الحالية، وهذا أمر معلوم ومعلن لدى «حزب الله». الجمهورية الإسلامية الإيرانية هي النموذج، ورجالاتها هم المرجع الشرعي، بصفتهم يعدون لقدوم الإمام الغائب الولي الفقيه.

ولكن أمر هذا التماهي مع «النموذج» الإيراني يطرح مشكلة حقيقيّة. فهو غير مطابق للتصوّر الذي يقدمه رجال حزب الله عن القانون الحاكم لنسائه.

عودٌ على بدء: بعد عهد الشاه التحديثي غير الديموقراطي، والذي أبقى على قوانين الأحوال الشخصية بيد رجال الدين. جاءت الثورة

---

(1) كيف نحمي المرأة. الشيخ نعيم قاسم. 2014/12/24. ضيف النهار| النهار (annahar.com).

(2) موقع سماحة الشيخ نعيم قاسم- نائب الأمين العام لحزب الله- لبنان| حقوق الزوج والزوجة. (naimkassem.net)

الإسلامية لتنتزع هذه الحقوق الحداثية القليلة، وتفرض بالقانون قيودًا جديدة على النساء، ولكن النساء الإيرانيات قاومنَ هذا التراجع بأشكال مختلفة. فعرفت إيران عهودًا اضطر قادتها اللاحقون أن يُدّخلوا بعض الإصلاحات في هذا المجال.

الأول هو عهد محمد خاتمي الذي صوتت له النساء بكثافة. عُرف هذا العهد بالانفتاح السياسي والاجتماعي، ونمو المجتمع المدني، وازدهار الصحافة النسائية. ثم عهد أحمدي نجاد الذي يمثّل صعود الاتجاه المحافظ المتشدد. ولكنه بعد فوزه الثاني بالرئاسة، عيَّن امرأتين في وزارته. وفُسِّر هذا التعيين وقتها بأن غايته تهدئة الحركة الاحتجاجية التي اندلعت بعد هذا الفوز. أما حسن روحاني، فهو صاحب السجل الأوفر في ميدان النساء: أطلق سراح عدد كبير من السجناء السياسيين، ومن بينهم سجينات الدفاع عن حقوق المرأة. وعيَّن أربع نساء في حكومته، كنائبات عنه، أو متحدثات بإسمه. واحدة منهن، شاهندوخت مولوردي، نالت موقع «نائبة الرئيس لشؤون النساء والقضايا العائلية»[1].

كيف يمكن تفسير هذا التفاوت بين الأصل، إيران الاسلامية بمجتمعها وعهودها، وديناميكيات المقاومة لدى نسائها، بأنماطها المختلفة، والنتائج المترتبة عليها... بين الأصل الإيراني وبين فرعه «حزب اللّه»؟ كيف نفهم هذا التعارض، النسبي، بين النموذج وبين مقلّده؟ الجواب المرجَّح أن علاقة هذا الحزب بإيران لا يمرّ عبر المجتمع الإيراني، أو عبر أجنحة مختلفة من الدولة الإيرانية. قناة الحزب مع إيران هو «الحرس الثوري الإيراني»، المعروف أنه عرين أعتى الرجعيّات الإيرانية، وأكثرها تشددًا ضد حقوق النساء.

(1) Women’s rights and feminism in Iran Nayareh Tohid
International journal on human rights, Decembre 2016
And:
Women’s Rights and Feminist Movements in Iran - Sur - International Journal on Human Rights (conectas.org).
And:
MARYAM RAJAWI : égalité et libertés des femmes en iran
droits des femmes en iran - liberté et égalité - opinions... (maryam-rajavi.com).

حركة أمل وحزب الله، البداية - الافتراق

السيد موسى الصدر رجل دين شيعي لبناني، عاش في إيران، وحضر إلى لبنان في أواسط خمسينيّات القرن الماضي. كان نشاطه منكبًّا على رفع الظلم عن الطائفة الشيعية، من حيث الاعتراف بها كطائفة مستقلة، ولها مثل بقية الطوائف اللبنانيّة محاكمها الخاصة بها. أسّسَ المجلس الشيعي الأعلى عام 1967، وأهمية هذا المجلس أنّه مشرف على المحاكم الجعفريّة الدينية التي لعبت دورًا في حيوات النساء الشيعيات. أسس حركة «أمل» (أفواج المقاومة اللبنانية) عام 1975، كان لها نصيب في الحرب الأهلية كواحدة من الميليشيات الإسلاميّة المحاربة للميليشات المسيحيّة. بقيَ زعيمًا لهذه الحركة حتى العام 1978 عندما اختفى في ليبيا، حيث كان يلبي دعوةً رسميّة من العقيد معمر القذافي. له مؤلفات عديدة عن الإسلام والطائفيّة وفلسطين. لم يتناول فيها قضية النساء، محاضرة واحدة ربما يتيمة، يتكلم فيها عنهن بعدما يصف حال النساء والبنات في لبنان بأنه كان حين مجيئه إليها «مأسويًّا». ولم يكن مطروحًا يومها «أمر الحجاب أو عدمه»، بل يرى بأن كل الخطورة تكمن «في خلاعة المرأة التي فاق فسادها في لبنان كافة الدول الأخرى في الشرق». يكتشف بأن هذه الآفة تعود إلى «الضياع الفكري والأميّة والابتعاد عن التعاليم الدينية»، فيقرر على الأثر «رفع مستوى الوعي الديني والأخلاقي»، ولكنه يواجه عقبتين: الأولى هي «ضعف مشاركة النساء في الحياة العامة»، والثانية هي «اهتمامهن بالأزياء والموضة وأدوات التجميل». وإذ لم يكن ممكنًا «بداية دعوتهن لارتداء الحجاب»، فيمضي في «اعتماد أساليب غير مباشرة». منها إعلانه عن استعداد «جمعية البر والإحسان» التي أسسها، لقبول عضوية النساء ومشاركتهن بفعالية. ويتابع بأنه خلال مدة قصيرة، انتسبت إلى الجمعية مئتا امرأة، انتخبن ثمانية أعضاء من بينهن ليشكلن هيئة إدارية نسائية.

وأنه عام 1960، نالت إحدى العضوات جائزة «أفضل عضو فعال» في هذه الجمعية. وكان من أهم أنشطة أولئك العضوات زيارة العائلات الفقيرة وتوزيع المساعدات شهريّة إليها[1].

بعد اختفاء موسى الصدر، تولّى النائب حسين الحسيني رئاسة حركة «أمل»، تلاه الأستاذ نبيه بري عام 1980، وهو ما زال حتى الآن على رأس قيادتها. في «ميثاق أمل» الذي يتطرق إلى تفاصيل الوصف السياسي، وتفاصيل العضوية إلى الحركة، والمعارك الوطنية التي خاضتها «أمل»، لا وجود للنساء، لا بمعاشهن، ولا بمسائلهن، ولا بمطالبهن[2].

وبعد عامين من تولّي نبيه بري رئاسة أمل، انشقت عن حركته مجموعة منظمة، أطلقت على نفسها اسم «أمل الإسلامية»، بقيادة حسين الموسوي، والتي تحولت بعد ذلك إلى حزب الله. تلاه في القيادة تباعًا كل من الشيخ صبحي الطفيلي والشيخ عباس الموسوي. وفي العام 1992، اختير حسن نصر الله «أمينًا عامًّا» لحزب الله، وبقي على هذه المهمة حتى يومنا هذا.

الآن، وبعد ما بلغت تجربة الحزبين أوجّها، وبانطلاقة منقطعة النظير، بوسعنا المقارنة: بماذا يختلف حزب الله عن أمل؟

مؤسس حركة أمل، موسى الصدر، رجل دين عكس وريثَيه، الأول، حسين الحسيني حاصل على دبلوم إدراة أعمال من جامعة القاهرة، وكان رئيسًا للبرلمان بين العامين 1984-1992. والثاني والأخير، هو نبيه بري، حاصل على ليسانس حقوق من الجامعة اللبنانية، وترأس البرلمان منذ العام 1992 وحتى يومنا هذا.

---

(1) مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات: نصوص الإمام (imamsadr.net).

(2) نشأة الحركات الإسلامية العسكرية الشيعية في لبنان. المركز العربي للأبحاث. 2015/7/17، (acrseg.org)

And:

ميثاق حركة أمل (7olm.org)

صفحة المشاريع – Imam Sadr Foundation - Lebanon

And:

Rabab al-Sadr - Association mondiale des femmes musulmanes - GAMWomen.org

أي أن حركة أمل بعد اختفاء مؤسسها لم يرأسها شيوخ، هي مجموعة منظمة، ليس معروفٌ لها أطرًا حزبيّة، تشترك مع الأحزاب الأخرى بمكاتبها متنوعة المجالات. والولاء لها ملتصق تمامًا بالولاء لرئيسها، نبيه بري. وقد تكون صفة «المحرومين» التي حملها موسى الصدر على أكتافه طوال حياته السياسية، هي الصفة الأعمق، التي تجعل الموالين لحركة «أمل» على هذه الدرجة من التماهي مع قائدها. ففي خلفيّة هذه الصفة إعادة التذكير بالتغيير الذي أدخله رئيسها على موقع الطائفة الشيعيّة في مسيرته السياسيّة. من «محرومين» إلى صدارة الأدوار.

ليس حزب الله بمنأى عن هذا التثخين للجراح القديمة، لكن «أمل» لا تملك غير التذكير بالحرمان الماضي، فيما «الجهاز الفكري» لحزب الله أوسع وأعمق. و«أمل» ليس لها خطاب نسائي تفصيلي، ولا رجال دين يتصدرون أدوارًا مهمة. ولا حتى بالتالي خطاب عن الحجاب، يضيف أو يكرر أو يدعو إلى لباسه، كما يفعل حزب الله.

والحزب في بينته التنظيمية أشدُّ تأطيرًا، يجهر الحزب بهرَميته الصارمة: هيئة «الشورى» على رأسها، تقود مجالس أدنى منها. ومركزية شديدة، بقيادة شيخ، حسن نصر الله، هو أمينها العام، ومن بعده نائبه، شيخ آخر، هو نعيم قاسم، فضلًا عن شيوخ في القيادة. وثمة سرّية أيضًا تُسيّر أعماله. إذ لا نعرف عنه مؤتمرات حزبية علنية، أو مجريات انتخابات داخلية، أو معايير اختياره لنوابه أو وزرائه، أو الكيفية التي يتخذ بها قراره بتسيير أمور الدولة أو تعطيلها أو شن الحروب، في لبنان وخارجه. كل هذا يخفيه الحزب، من دون أن ينكر بأنه يتبع تعليمات المرشد الأعلى الإيراني ويأخذ الدعم منه.

ومقارنة بين نبيه بري وحسن نصر الله من حيث الشخصيّة السياسيّة تشي المزيد؛ الإثنان من جنوب لبنان. الأول، نبيه بري (84 عامًا)، في قرية تبنين، ولد في سيراليون، حيث كان والده تاجرًا للألماس، ودرس

الحقوق في جامعة السوربون الفرنسية. لباسه «مودرن»، مثل بقية رجال العصر. خطاباته قليلة، معروف عنه خطاب سنوي مطوَّل واحد في نهاية شهر آب، في الذكرى السنوية لاختفاء الإمام موسى الصدر. وكذلك قليلة هي تصريحاته، كثيرة هي البيانات الصادرة عن حركته.

أما حسن نصر الله، فهو يصغر بري بأكثر من عشرين عامًا (62 عامًا). وُلد في قرية الزراريّة، نشأ وعاش في حيّ الكرنتينا الشعبي. كل دراسته دينية حوزويّة. يرتدي العمامة الخاصة بالأسياد الشيعة، وعباءة شيوخها. يطل دوريًّا وموسميًّا على جمهوره، خلف شاشة عملاقة، وهو جالس على كرسي. خطاباته لا تُحصى، يتناول فيها شؤونًا دينيّة، أو دنيويّة أو مواقف سياسية محلية وإقليمية وعالمية.

إذًا، لدينا «ثنائي» شيعي ذو طرفين: حزب الله، المنظم، المتماسك، الأصولي، المذهبي، المسلح، بقائد بالغ الحضور، وحلقات من المؤيدين. وحركة أمل، بقائدها الحاضر أيضًا، وبأطرها التنظيمية الهلامية، غير المحدّدة، ولسانها شبه الزمني.

النساء في حركة أمل وحزب الله

أ- الحجاب

الحجاب نقطة محوريّة. فنحن هنا بصدد تنظيمين، **الأول**، «حزب الله»، أصولي. **والثاني**، حركة «أمل»، طائفي، يريد لنفسه أن يكون تقليديًّا وزمنيًّا في آن معًا؛ وذلك من دون أن يمتلك أدبيات غزيرة حوله، من كتب وتصريحات ومقابلات ومؤتمرات... كما هو حاصل مع الأول.

وتناول هذه النقطة بالذات يشي بالمعنى العلنيّ والضمنيّ الذي يضمره الحجاب، بحسب شكله ولونه وطبيعة «ربطته» والأماكن التي يغطّيها من الوجه والعنق والكتفَين، والثياب المرافقة له، أو الهندام.

السيدات صاحبات الأدوار في حركة أمل

حجاب السيدة رباب الصدر: يجمع بين سِمتَيّ الحجاب «التقليدي»، الريفي، وبين الحجاب «الشرعي» الجديد. غطاء رأسها قطعة قماش تقليدية، مربعة، وقصيرة، لا تغطي الأكتاف، كما الشرعي. ومثل التقليدي، يغطي حجابها الرقبة، ولكنه مثل الشرعي، يغطي الجبين بأكمله. وترتدي معطفًا طويلًا غامق اللون، قليل الوسع والتفصيل.

حجاب السيدة رندة بري: منذ أعوام، استبدلت السيدة بري حجابها «التقليدي»، الذي يغطي الأكتاف والعنق، بحجاب من تصميم إيلي صعب، أشهر مصممي الأزياء اللبنانيين. وفي هذا الحجاب الجديد، تبرز الغرَّة الأماميّة، وجزء من الأذنين، فضلًا عن العنق. ترتدي السيدة بري الأزياء الملونة والدارجة، والمحتشمة.

حجاب السيدة عناية عز الدين: يشبه الحجاب الجديد للنساء الشيعيات عموماً: حيث تغطي قماشته العريضة الجبين، من دون الأكتاف حينا ومعها حينًا آخر. ألوانه ليست صارخة. وهي ترتدي الأزياء المتداولة، المحتشمة أيضًا.

أما المذيعة في قناة إن بي إن التابعة لحركة أمل، فهي مثل مذيعات بقية القنوات، سافرة، متبرجة. وثيابها عادية، محتشمة.

السيدات صاحبات الأدوار في «حزب الله»

كل النساء في حزب الله من مسؤولات، مثل ريما فخري وعفاف الحكيم، إلى عضوات عاديات، يرتدين العباءة الإيرانية السوداء الفضِفاضة، المسماة «تشادور»، حيث يظهر منهن الوجه والكفين. مذيعات قناة «المنار»، التابعة للحزب يرتدين أحيانًا «التشادور»، وأحيانًا أخرى، في نشرة الأخبار خصوصًا، الحجاب «الشرعي».

ب- الحضور الإعلامي

حركة أمل

ليس لزعيم الحركة، نبيه بري، أي موقف أو رأي معروف، أو مشاركة خاصة في الأنشطة النسائية للحركة. زوجته السيدة رندة بري هي التي تتولى هذا الدور، هي أقدم النساء على الساحة «الرسمية». أي أن سيدات أوَل تغيّرن مع العهود، وسيدات ثالثات، زوجات رؤساء الوزراء تبدلن أيضًا، وبوتيرة أسرع. فيما نبيه بري، زوج السيدة رندة، ما زال رئيسًا للبرلمان منذ نهاية الحرب الأهلية. أي منذ اثنين وثلاثين سنة. وهذه الديمومة منحت السيدة بري أدوارًا متواصلة ومراسًا وتراكمًا، لم تحظَ بهم أية زوجة رجل سياسي أخرى، شيعية كانت أم غير شيعية. وكما سنرى، هي موجودة في ساحة العمل الإنمائي والخيري والمخملي، تتولى هي كل قيادته، ولها مداخل إلى مؤسسات الدولة عن طريق رعايتها لرؤساء الجامعات اللبنانية ومؤسسات تربوية وثقافية أخرى. ولكل أنشطتها تغطية إعلامية كثيفة.

حزب الله

إذا اعتمدنا هنا «المقارنة»، بين زوجة رئيس امل، وزوجة أمين عام حزب الله، فإن الفرق شاسع: الأولى حاضرة بقوة، والثانية غائبة تمامًا: لا نعرف عنها غير اسمها، فاطمة ياسين، وأنها أمٌّ لخمسة أولاد. وهي لا تظهر في الصور «العائلية» التي ينشرها زوجها.

ج- الأدوار

حركة أمل

السيدة رباب الصدر: هي شقيقة موسى الصدر. جاءت إلى لبنان وهي في الخامسة عشر من عمرها، كانت على علاقة وثيقة بأخيها. عام 1960، دعاها هذا الأخير للانضمام إلى «مؤسسة موسى الصدر»، المخصصة للعمل الاجتماعي والمساعدات الإنسانية. تحمل شهادة الدكتوراة في الفلسفة ودراسة عليا في الفن. و«مؤسسة الصدر» التي ترأسها الآن، تضم

مدراس وميتم، وأقسام خاصة للبنات. فالسيدة الصدر تؤمن بالدور الذي يلعبه التعليم في حياة النساء، بصفته «أداة محورية للتغير الاجتماعي والنمو الشخصي». وهي تنشط في المحافل الإقليمية والدولية بمحاضرات تدعو إلى المساواة بين الجنسين، والتعاون بينهما في سعيهما للوصول إلى مجتمع «منسجم». ولكن عند سؤالها عن سبب انكفائها عن العمل السياسي، تعبّر عن «مقتها» منه ومن المشاركة به. وتأخذ عليه أنه يفرض «قيودًا على الحياة الأسرية والاجتماعية».

السيدة رندة بري: أشرنا آنفًا عن «الديمومة» التي تتمتع بها السيدة رندة بري قياسًا إلى زوجات بقية السياسيين اللبنانيين. وهي تتكلم عن ذلك بإسهاب، تعود إلى تاريخ بعيد، لتتذكر بأنها واكبت زوجها منذ الأول. وأن هذه الرفقة فرضت «مهمات جسيمة» أخذتها على عاتقها، بأن «تكون المسؤوليات والمهمات والأدوار التي اضطلع بها كافة، مكمّلة للثوابت التي يعمل من أجل تحقيقها دولة الرئيس نبيه بري». وهي تكمل نظرتها إلى دورها الخاص داخل المؤسسة الزوجيّة؛ إذ تقول: «أرى أنّ معيار النجاح للرجل أو للمرأة هو أن يكونا جنبًا إلى جنب في مسار واحد نحو تحقيق الأهداف والتطلعات التي عنوانها الإنسان أولًا»[1].

ولأجل هذه الغاية، ترأس السيدة رندة بري جميع المؤسسات الأهلية التابعة لحركة أمل: الجمعية اللبنانيّة لرعاية المعوقين، وجمعية أمواج البيئة والمحافظة على آثار وتراث الجنوب اللبناني، ولجنة مهرجانات صور، ولجنة تخليد شهداء المجازر الإسرائيلية، وملتقى الفينيق، والاتحاد اللبناني لرياضة المعوقين. وهي تنشط في المؤتمرات والملتقيات النسائيّة، ودورات لجنة المرأة العربية التابعة للجامعة العربية. وأيضًا، هي حاضرة في الأنشطة الخاصة بالمرأة، تحضر الأعشية الخيرية، والإفطارات وتقدّم

---

(1) مقابلة خاصة مع موقع الجيش اللبناني: السيدة رندة بري: مسار واحد يجمعني بدولة الرئيس، الموقع الرسمي للجيش اللبناني (lebarmy.gov.lb).

الجوائز، تتصدر لقاءات نسائية صباحية، تحضر حفلات التكريم لها، وتمثل زوجها في التعازي والأعراس، وتخطب وتصرّح وتعلّق وتجري المقابلات التلفزيونية والصحافية، وتعتبر نفسها من مؤسّسات «المجتمع المدني».

وللسيدة رندة بري مواقف مكرَّرة عن الكوتا النسائية في الانتخابات النيابيّة والوزارة. ومرجعيتها في ذلك ليس الإسلام، إنما الأمم المتحدة. تقول بأنه رغم أن هذه الأخيرة رفعت شعار «أنا جيل المساواة»، فإن المرأة العربية ما زالت تعاني من «التهميش». وتستثني التجربة التونسيّة منه؛ إذ أقرّت تونس الكوتا النسائية في مجلسها النيابي. فتعبّر عن أملها بأن يكون حظ المرأة اللبنانية مماثلًا، وبأن تكون «الشراكة النسائية حقيقية في مواقع القرار كافة»[1].

واستنادًا إلى الصحافة غير الصفراء فإن السيدة برّي تخوض صراعًا داخليًّا، عنوانه التوريث. ومحوره تكريس ابنها باسل وريثًا لأبيه نبيه برّي، بدلًا من عبد الله ابنه الأول من زواجه الأول. هذا الخلاف خرج إلى العلن عشية الانتخابات النيابية للعام 2018، بعد فشل محاولة السيدة بري بترشيح ابنها باسل إلى النيابة[2].

النائبة والوزيرة عناية عز الدين: وهي عضو مكتب سياسي في حركة «أمل»، صاحبة شهادات عليا في الطب المختبري. ترشحت على لائحة أمل في الانتخابات النيابية لعام 2018، وكذلك لهذا العام، 2022. وكانت أول سيدة شيعيّة تخوض هذه التجربة بنجاح. وهي أيضًا أول امرأة شيعية تُعيَّن وزيرة في الحكومة السابقة، وحقيبتها وزيرة دولة لشؤون التنمية الإدارية. ومع أنها تقول بأن السيد موسى الصدر هو «مصدر وحيها»، فإنها عمليًّا تحقق مطلب السيدة رندة بري، حول الكوتا النسائية. وبصفتها كذلك، جربت الدكتورة عز الدين تحقيق الكوتا داخل البرلمان، فتقدمت بتعديل

---

(1) المصدر نفسه.

(2) «رندة بري تدفع بنجلها باسل وعبد الله يطرق باب دمشق .. و«كبير العائلة» يتفرج. مجلة جنوبية. 2021/12/7. (janoubia.com).

لقانون الانتخاب المعمول به الآن، يتيح حجز 26 مقعدًا للنساء في اللوائح المرشحة من أصل 128 مقعدًا، وتضمين اللوائح المرشحة أربعين في المئة من النساء. الاقتراح لم يناقش بالأصل، ووضع على الرف بعد دقيقتين من طرحه. انسحبت عز الدين من الجلسة وهي غاضبة. لم تشر ولا لحظة إلى مسؤولية راعيها، نبيه بري، في هذا الإخفاق، على الأقل بصفته رئيسًا للبرلمان، والأقدر على تمرير المشاريع التي يحبذها. ولم تتناول زملاءها من النواب الذين ترشحوا معها على اللائحة نفسها، بل ألقت اللوم على النساء، فقالت: «أحب أن أقول لكل السيدات في الأحزاب السياسية، إن موضوع دعم ومشاركة المرأة هو عنوان تجميلي عندهم (...) وعلى السيدات أن تتخذ القرار، لا أعرف ما هو».[1]

ولكن بخصوص المحاكم الجعفرية التي ضجت برواياتها واحتجاجاتها الساحة الشيعية واللبنانية، فللنائبة مواقف متناقضة. بصفتها رئيسة لجنة المرأة والطفل النيابية، تدعو إلى «إصلاح المحاكم الدينية ذات المسار المتكامل»، وكلام من هذا القبيل. ولكنها تتراجع بعد هذه الدعوة «الإصلاحية»، وتصرح بأن «تطوير وتحديث قوانين الأحوال الشخصية يتم تحت سقف الشرائع الدينية»، إيمانًا منها بكونها، أن الشرائع الدينية هي «الأفضل والأنسب لصون الحياة الأسرية، وهذا ما ينسجم مع عقائد وإيمان الغالبية العظمى من الشعب اللبناني ويطابق روح ونصوص الدستور اللبناني». وتدعم حجتها بأن وضع المحاكم الدينية «لا يقلّ سوءًا عن وضع المحاكم المدنيّة والإثنان يحتاجان إلى إصلاح»[2].

---

(1) عز الدين بعد انسحابها من جلسة اللجان المشتركة: لم تكلف الكتل النيابية نفسها مناقشة الكوتا». 2021/10/7 - البيرق (al-bayrak.com).

(2) «عز الدين تنفي ما ورد عنها في الأخبار»، 2019/9/2.

https://www.bing.com/search?q=عز+الدين+تنفي+ما+ورد&qs=n&form=QBRE&sp=-1&pq=عز+الدين+تنفي+ما+ورد&sc=8-20&sk=&cvid=54A48B1530B5413F9C7C479A55E381A0

النساء في «حزب الله»

- الهيئات النسائية

لحزب الله بنية مركزية كما أسلفنا. يرأسه الأمين العام، وله صلاحيات واسعة. يليه مجلس الشورى المشرف على بقية الهيئات الأدنى، من المجلس التنفيذي وحتى مجلس الجهاد، مرورًا بالمجلس السياسي. نذكر الهيئات، لأن المرأتين اللتين تتوليان المسؤوليات داخل الحزب، هن أعضاء فيها. عفاف حكيم عضو المجلس التنفيذي للحزب. والثانية ريما فخري عضو في المكتب السياسي. ويمكن القول إن المرتبة الأولى، وصاحبتها عفاف الحكيم، أعلى من الثانية، وصاحبتها ريما فخري، ولكن الاثنتين متساويتين أمام مجلس الشورى(1).

وهذه المركزية تدعمها مجموعة من الهيئات النسائية أسسها الحزب، ترسم خطوطها التفصيلية، وتصف الأنشطة اللازمة لتحقيق أهدافها. في أعلى النص المخصَّص لهذه الهيئات، كلمة مأثورة للإمام الخميني عن المرأة: «إن للمرأة دورًا كبيرًا في المجتمع، والمرأة مظهر لتحقق آمال البشر.. المرأة هي الموجود الأوحد الذي يمكنه إتحاف المجتمع بأفراد يندفع المجتمع بل المجتمعات ببركة وجودهم نحو الاستقامة والقيم الإنسانية العليا»(2).

---

(1) «ملف كامل عن هيكلية حزب الله (1): كيف يعمل ومن يصنع القرار؟». مجلة جنوبية. 2015/4/22 (janoubia.com).

تدير هذه القيادة مجموعة من الهيئات غير النسائية، مثل المؤسسات الرياضية والثقافية والإعلامية، مثل «مركز الأبحاث»، و«مركز الامام الخميني»، وصحيفة «العهد»، وإذاعة ا«لنور» وتلفزيون «المنار»، فضلاً عن مؤسسة «جهاد البناء»، و«الهيئة الصحية الإسلامية»، وجمعية «القرض الحسن» ومؤسسة «الشهيد»، و«المؤسسة الإسلامية للتربية والتعليم» وهيئة «دعم المقاومة الإسلامية» .. إلخ.

(2) «الهيئات النسائية في حزب الله. أدوار وأهداف» إعداد الهيئات النسائية – بيروت. 2016/2/24. (baqiatollah.net).

يقسم النص أنشطة النساء في الحزب إلى ثلاثة مجالات: ثقافي، اجتماعي، إعلامي.

الأول الثقافي، يرتكز على «نشر الثقافة الإسلامية الأصيلة المتمثّلة بنهج الإمام الخميني»، بدورات ثقافية تتضمن المواد الدينية من فقه وشريعة وعقيدة إسلامية وأخلاق وعلوم القرآن وفلسفة معاصرة. وهي تُطرح «بأسلوب مبسَّط». وفي المجال نفسه، تتواصل هذه الهيئات «مع الفتيات اللواتي تتراوح أعمارهن بين عشرة سنوات وثماني عشرة سنة عبر تنظيم دورات صيفية». وللمحور هذا «لجنة الحوراء زينب»، تعنى «بإحياء ذكر أهل البيت»، بالوفيات والولادات، وبإعداد دورات تأهيل قارئات عزاء حسيني وقارئات موالد وأفراح، وإصدار كراسات تتضمن مجالس عزاء للأفراد وأخرى خاصة بعاشوراء ... وموالد مخصصة لأهل البيت. وهي توزع قارئات العزاء عاشوراء على ما يزيد عن الألفين ومئتي منزل. أما المحور الاجتماعي، فيتضمن تقديم المساعدات الاجتماعية المالية والعينية، العناية بعوائل الشهداء، الأسرى والجرحى، والأسيرات المحررات، والمعوّقات والسيدات المسنّات، التثقيف الصحي والبيئي والتربوي. وللهيئة لجنة أخرى خاصة، تنظّم سنويًا «يوم الممرضة المسلمة» الذي أعلنه الإمام الخميني، ويوم ولادة السيدة زينب. وهي تعتمد على دورات «تطوير المهارات» و«التأهيل المهني» والمحاضرات ذات المواضيع الاجتماعية، والذي يأتي الحجاب دائمًا على رأس قائمتها.

أخيرًا، إعلاميًّا، تهدف هذه الهيئات إلى تغطية النشاطات النسائية المتنوعة والتواصل مع وسائل الإعلام المختلفة والتنسيق مع الوفود الإعلامية الأجنبية، وإطلاق فرقة «الولاء» الفنية التي تقوم بأنشطة فنية «هادفة»، خصوصًا في المناسبات العاشورائية، فضلًا عن مسرحيات تتوجه للأطفال والناشئة. والفرقة نفسها تنظم «حفلات إنشادية لإحياء

ولادات المعصومين عليهم السلام بأسلوب راقٍ يليق بأصحاب هذه المناسبات العظيمة»[1].

تنقل الكاتبة سعدى علوه، عن لسان «سيدة عملت لعشر سنوات في الهيئات النسائية لحزب الله كيف تنشأ امرأة الحزب التي تنخرط في أنشطة هيئاته على أنواعها منذ طفولتها، وكيف تؤثر في محيطها». نورد معظمها هنا، نظرًا لحيويتها.

تبدأ هذه السيدة حديثها بالقول بأن «الانضواء في أنشطة الحزب ليس إلزاميًّا بالطبع». وتصف التجنيد البشري الذي تقوم به الهيئات النسائية في الحزب: «يبدأ منذ عمر أربع أو خمس سنوات في كشاف المهدي، وطبعًا في فوج الإناث». هنا غالبًا ما يتم تحضير الفتاة للتكليف الشرعي، أي ارتداء الحجاب ومباشرة واجبيّ الصوم والصلاة. يجري التكليف في احتفال تُقدمّ خلاله هدية للفتاة، هي عبارة عن كتاب القرآن أو ثوب صلاة أو غطاء (إشارب) للرأس وغيره». والتي فاتها الكشاف، تعود الهيئات النسائية لتفتح المجال أمامها: «تعلن مسؤولة الحيّ نيتها تنظيم دورة تثقيف حول اللباس الشرعي أو أحكام الصلاة، وتكون هذه الدورة خفيفة، لا نضغطهن وفيها بعض الترفيه، وفي نهايتها نسألهن: من تريد أن تتحجب؟». فيما القيم والمثل «العليا» لتنشئة أولئك الفتيات تتمثل في «السيدات رقية وزينب وفاطمة الزهراء، رقية الابنة النموذج، زينب الأخت، والزهراء الزوجة والأم، هؤلاء نساء أهل البيت ولنا بهن مثال ونربي بناتنا على صورهن».

وتعطي أمثلة عن الطريقة التي يتم فيها العمل: تقسَّم المناطق إلى أحياء، «وتتولى كل امرأة مسؤولية حي، يستحسن ألا يزيد عدد بيوت الحي عن عشرين إلى ثلاثين بيتًا كحد أقصى». مسؤولة الحي يجب أن تعرف

---

(1) المرجع نفسه.

ميول من يقعن تحت مسؤوليتها وظروفهن: «هناك المنتمية إلى الحزب، والمناصرة الصديقة، والمحايدة والمعارضة». لا تستثني نساء الحزب أيًّا من هذه الفئات. أثناء ذلك، «نبلّغ مسؤولة الحيّ بوجود عزاء أو فرح في منطقتها. تشكِّل الهيئات النسائيّة وفدًا يزور للتعزية أو للتبريك. يحصل احتكاك تعارفي مع نساء البيت وتبدأ العلاقة: نعرض دورات وأنشطة ثقافيّة للمرأة وفق الفئات العمرية كلها واحتياجاتها». ثم تُرسل بطاقات دعوة بأسماء كل السيدات اللواتي ترفد مسؤولة الحي الهيئات النسائية بهن.

بعد التكليف الشرعي بالحجاب، «تبدأ الدروس التي تعني الفتاة المراهقة وعلاقتها بنفسها ومحيطها كأنثى، علاقتها بالأهل: البنت المطيعة، ولها في رقية بنت السيد الحسين نموذجًا، السيدة زينب: الأخت المساندة لأخيها وقائدها السيد الحسين، والسيدة فاطمة الزهراء التي تتكرس دروس «الزواج الناجح» في ذكرى زواجها من الإمام علي، وفيه مواصفات الزوجة الصالحة وحقوقها وواجباتها وفق الإسلام وتعاليمه». وحول الزواج الناجح، الذي تتزامن دوراته مع ذكرى زواج الإمام علي والسيدة الزهراء، تقول السيدة عن مضمونه: «كيف يجب أن تتصرف المرأة في المجتمع، كيف تتعامل مع زوجها، وتربي الأبناء وتساعد في حلّ مشاكل من حولها. هناك كتاب معين بحلقات متسلسلة مثلًا: كيف تربين مقاومًا؟ كيف تكوِّنين مقاومة؟ كيف تكونين أم شهيد وزوجة شهيد؟ كيف تمارِسين دور الأم والأب معًا في غياب الأب أو في حال استشهاده...؟».

وتصف هذه السيدة النساء في الحزب: «نحن الجنديات على الأرض». وتتابع: «صحيح أننا في أسفل سلم الرتب، لكن العمل يبدأ من عندنا. من عندنا تبدأ المعلومات حول كل شيء، يعني عندما تدخلين إلى بيت، تعرفين بشكل عام من المؤيد ومن المعارض للحزب. وهناك أشخاص لا يؤيدون الحزب ولكن نبقى على علاقة معهم»[1].

(1) «نساء حزب الله. النحل الذي لا يقاسم العسل». سعدى علوى. 2018/5/4. مجلة المفكرة القانونية. (legal-agenda.com).

القيادات النسائية

الشخصيات النسائية القيادية في حزب اللّه، التي تتولى مواقع حزبية رفيعة تقتصر على اثنتين:

الأولى، الحاجة عفاف حكيم، عضوة المجلس التنفيذي، كما أسلفنا.

حصلت الحاجة عفاف الحكيم على شهادات دينية صادرة عن حوزات علمية مختلفة. وهي تشير دائمًا، في معرض علومها الدينية، أنها تلقت أكثره من جدها العلامة السيد نور الدين نور الدين، وخالها السيد عبد الكريم نور الدين .. أما خبرتها المهنيّة فقائمة على عقدين ونصف من التدريس الديني في الثانويات الرسمية للبنات وفي الكلية العاملية للبنات. تقول إنها كانت أول مدرِّسة لمادة الدين في هذه المدارس.

والحاجة حكيم ترأس مجموعةً من الجمعيات النسائية الإسلامية، الصحية والثقافية والتربوية التابعة لحزب اللّه. وعضوة قيادية في هيئات أخرى، إقليمية وإسلامية، مثل الاتحاد النسائي الإسلامي العالمي (السودان)، واتحاد الجمعيات النسائية الإسلامية غير الحكومية، والهيئة العامة للمجمع العالمي لآل البيت، والمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، والاتحاد العالمي للنساء المسلمات.

ولها لائحة طويلة من المقالات والمحاضرات ألقتها في لبنان وبلدان أخرى. وتدور حول الحجاب والمرأة المسلمة والخميني والمسيحية والتطبيع وفاطمة الزهراء وأهل البيت والعولمة، والإعلام الغربي .. إلخ. والمحاضرة الوحيدة التي لم نجدها على الشبكة عنوانها «دور المرأة في تفعيل فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». تقول عنه كاتبته إن المؤتمر المزمع عقده تحت هذا العنوان «لم يُعْقد بسبب عدوان تموز على لبنان». علمًا بأن

تاريخ المؤتمر الوارد أدنى المحاضرة هو: 2005/12/12، أي قبل ثمانية أشهر من حرب تموز 2006 [1].

ومن بين كتابات السيدة عفاف الحكيم، رأينا أن نتوقف قليلًا أمام واحد، عنوانه «المنظمات المدنية النسوية في العالمين العربي والإسلامي الفرص والتحديات». وأهم ما ورد فيه، بعد الآيات القرآنية: «نحن بحاجة إلى بديل عن طروحات النظام الغربي الخبيث والذي بات يستقطب اليوم جلّ منظمات ومؤسسات المجتمع المدني النسائية في العالم»، وبحاجة أيضًا إلى الوقوف ضد «التوجه لفرض الرؤية الغربية العلمانية على المجتمعات الأخرى»، كما حصل في مؤتمر بكين (1995) والذي شاركت فيه الحاجة عفاف الحكيم. فقد تمخض عن هذا المؤتمر «مشروع التحرر المطلق للمرأة من كل ما له صلة بمعتقداتها وتقاليدها وثقافة مجتمعها». هكذا بانت «المخاطر المحدقة على واقع»، وتجلّى «التدخل السافر في مجتمعاتنا». فكان لا بد من «مطالبة المهتمين بقضايا الأمة الإسلامية بتوفير البديل الإيجابي الفاعل على هذا الصعيد تلك المؤتمرات». بحيث تعود الكاتبة إلى «قيام الجمهورية الإسلامية المظفرة على أرض إيران بزعامة وقيادة الإمام الخميني العظيم.. والتي تبعها تلقائيًّا صحوة إسلامية عمّت العالم وشكلت أهم حراك لإحياء الدين في عصرنا... والتي برهنت من خلال التجربة العمليّة وبما لا يدع مجالًا للشك على كفاءة الدين الحنيف وقدرته على إحداث تحولات هائلة على مختلف الصعد ومنها قضايا المرأة». لتطرح بعد ذلك «العمل التطوعي» بصفته هو البديل عن النسوية الغربيّة: فتلاحظ بأن «قوة المجتمعات اليوم هي في عملها التطوعي». وهذا العمل «يحظى بمكانة عالية من الاهتمام في

(1) موقع الزكية : كتابات الحاجة عفاف الحكيم (alzakiya.com). نقطة مجموعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لم نجد لها مراجع دقيقة أو مفصّلة. فقط كلمة من هنا، أو غمزة من هناك. وإذا كان مطلوبًا معرفة تفاصيل وآليات عمل هذا النشاط، فعلينا أن نقوم ببحث ميداني، سيكون على كل حال صعبًا، نظرًا لشبه السرية الذي يكتنفه.

الثقافة الإسلامية بحيث نجد الكثير من الأحاديث الشريفة التي تحث على كفالة الأيتام ومساعدة المحتاجين ومدّ يد المساعدة للعاجزين والمعوقين والمساهمة في نشر العلم والحفاظ على البيئة والمشاركة في بناء المساجد والحسينيات وإعمارها ماديًّا ومعنويًّا.. إضافةً إلى قضاء حوائج الناس... ومساعدة المظلوم وإغاثة الملهوف وتفريج الكرب»[1].

القيادية الثانية هي ريما فخري. وهي منذ العام 2004 عضو في المجلس السياسي لحزب الله، أي ثالث هيئة يشرف عليها الشورى. تقدم نفسها بمواصفات أكاديمية غربية: الدكتورة ريما فخري، حائزة على دبلوم هندسة زراعية من الجامعة الأميركية في بيروت، حائزة على ماجستير شؤون دولية من الجامعة اللبنانية الأميركية، وتعمل الآن على تحضير رسالة دكتوراه حول «سياسة تركيا الخارجية من منظور العلاقات الدولية». لديها إلمام جيد بالعربية والإنجليزية والفرنسية، كما هي بصدد تعلم اللغة التركية[2]. أي أن تعليمها حديث، يختلف عن التعليم الحوزوي الذي حصلته الحاجة عفاف حكيم. وهي، بالإضافة إلى ذلك من جيل أصغر.

في مقابلة خاصة مع الكاتبة سعدى علوه، تتغنى ريما فخري بزوجات الشهداء، وتصف النساء بالحزب بـ «النساء المثابرات الساهرات في الزواريب والأحياء، والمالكات لمفاتيح الالتزام والمناصرة وطبعًا الانتخاب، والعالمات بخبايا محيطهن بالتفاصيل. التفاصيل نفسها التي يبنى عليها الكثير في المجتمع كما في السياسة وتحصيلًا في الأمن». وتناقشها الكاتبة علوه، بأن النساء يشكلن الآن 50% من عديد الحزب، أي نصفه. ومع ذلك لم يبادر الحزب إلى ترشيح سيدة لا للنيابة ولا للوزارة، «على غرار حركة أمل». توافق ريما فخري على هذه النسبة، بل تزيد: «على

---

(1) المنظمات المدنية النسوية في العالمين العربي والإسلامي. الفرص والتحديات. عفاف الحكيم (من دون تاريخ). (hajij.com).

(2) على اليوتيوب: لقاء خاص مع السيدة ريما فخري، عضو المجلس السياسي في حزب الله 2018/1/14. الكوثر.

الأقل 50%!». فتذكرها علوه بأن حسن نصر الله، في مقابلة تلفزيونية أعلن عن رفضه ترشيح نساء إلى البرلمان. وتسألها: كيف لا تطلق كل أولئك النساء «طنينًا واحدًا احتجاجًا على استبعادهن لدى توزيع عسل القفران الذي يصنعن معظمه بأنفسهن. لماذا؟». فتجيبها ريما فخري، أن نساء الحزب لن يعترضن. «نحن لا نعتبر النيابة مركزًا نتحسَّر عليه؟».

وتعود علوه وتسألها: «إذًا لماذا لا يحذو الحزب حذو إيران؟». فتجيبها فخري: «في إيران، كل المجتمع محافظ وليس كما عندنا في لبنان، ومهمة النائب مختلفة أيضًا». ومع ذلك، تضيف: «لا يمكن لحزب الله أن يغفل سلاح المرأة كونه نشأ على النهج الخميني، والمرأة في الحزب تساهم في صناعة هؤلاء الرجال».

سؤال آخر تطرحه علوه: «هل يمكن توصيف النساء داخل لحزب الله الجيش الأسود من دون تنميط أو تمييز سلبي»؟ فتجيب فخري: «نحن فعلًا نرتدي معظمنا اللباس الأسود، ونعم نحن بمثابة جيش أيضًا». تقول إنها شخصيًّا «مقتنعة برأي السيد (حسن نصر الله)». وماذا عن بقية النساء؟ «تقبلن بما يقوله السيد وتلتزمن به». مضيفةً: «ربما ما زال ينقصنا بعض الجرأة». ولدى سؤالها إن كانت الجرأة تنقص حقًّا نساء حزب الله، توضح فخري: «لا على صعيد قرار القيادة... لكن السيد حسن لا يمكنه التصرف إلاّ كعالم دين، ونحن حزب ديني محكوم بالقواعد الدينية»[1].

الدكتورة فخري ليست كثيرة الكتابة كما هي حال زميلتها الحاجة عفاف الحكيم. ولكن لها مواقف سياسية، أبرزها تلك التي أعلنتها في مؤتمر صحافي في طهران، بعد اغتيال قاسم سليماني قائد الحرس الثوري الإيراني. حيث عبرت عن تشرفها بلقاء الشهيد سليماني. وكل عناوين معاركه كانت «المستضعفون في مواجهة المستكبرين (...) في لبنان وفلسطين وسوريا والعراق واليمن وأفغانستان». وهذا «مؤشر على سعة روح

(1) «نساء حزب الله. النحل الذي لا يقاسم...».

هذا المجاهد الأممي، ارتباطه الكبير بالله تعالى (...). وهذا فيه شيء من أخلاق الأنبياء والأولياء (...) الشهيد العزيز كان مصداقًا للحديث القدسي: «إن للّه رجالًا إذا أرادوا أراد»». فالمزيد من الثناء «كان القائد المبدع في الميدان»، «يتواجد حيث يريده الله وتريده القيادة الربانية».

وعن انتصارات سليماني تقول: «مع الشهيد الحاج قاسم نجح المجاهدون من إيرانيين ولبنانيين وسوريين وعراقيين وأفغان وغيرهم، نجحنا في هزيمة العدو التكفيري الذي وضع العالم المستكبر في خدمته مئات مليارات الدولارات وقدرات عسكرية هائلة، بهدف ضرب المقاومة وقدرات المقاومة ساحاتها (...). مع الشهيد الحاج قاسم كذلك، نجح محور المقاومة بهزيمة مشروع الولايات المتحدة الأمريكية في محطات مختلفة»[1].

محاكم الأحوال الشخصية

لماذا هذه النقطة بالذات، دون غيرها؟

لأن الأحوال الشخصية اللبنانية هي في عهدة الطوائف، أي مراجعها الدينية. كل المعاملات الخاصة بالزواج والطلاق والإرث والحضانة والموت، تديرها كل طائفة بمفردها، التي يديرها بدورهم رجال الدين. والعلاقة بين السلطة السياسية، الزمنية-الطائفية، صاحبة القانون «المدني»، وبين السلطة الدينية، صاحبة «الشريعة» غير المدنية، هي علاقة إنصهارية، طفيلية، يعتاش فيها كل طرف من الآخر. ولكنها أيضًا لصالح السياسي الزمني. نوع من المقايضة يديرها هذا السياسي مع رجل الدين. هو يضع رجالاته داخل المؤسسة الرسمية الدينية، مقابل ولاء أولئك الرجال له. بالمجمل هي نوع من العلاقة قائمة على رأس مال رمزي ديني

(1) الدكتورة ريما فخيري: المعارك التي خاضها الشهيد سليماني مؤشر على قدرته على التعامل مع الآخرين. (alkawthartv.ir).

يبيع السياسي من جيب الغيب الذي يمثله رجل الدين. وبناء عليه، فإن كل هيئة دينية رسمية تابعة للأقوى من أبناء طوائفهم. أي، أن زعيم الطائفة السياسي هو المسيطر على الهيئة الدينية العائدة لطائفته.

ولكن في حالة المرأة الشيعية ثمة استثناء كبير؛ فالشيعة هم الطائفة اللبنانية الوحيدة التي يتزعم رجال الدين «فرعها» السياسي. أي أن لا فرق بين الشق السياسي والشق الديني لدى أبناء هذه الطائفة. حسن نصر الله ونائبه نعيم قاسم هم شيوخ، ومجلس الشورى غالبيته. أما حركة أمل الجزء «المدني» من زعامة الطائفة، فبالعكس، لديه بعض الشيوخ الذي يقومون بالمهمة، ولكنهم تحت سيطرة زعيم الطائفة، نبيه بري الأستاذ المحامي بالقانون الوضعي. فيما زعماء الطوائف الأخرى كلهم من «المدنيين».

وعلى العموم، المحكمة الجعفرية التي يديرها المجلس الشيعي الأعلى هي تحت سيطرة «الثنائي»، مع ترجيح قوي لصالح أحد طرفَيه، «حزب الله»، على حساب الآخر حركة «أمل».

من ناحية أخرى، ما يخرج عن كافة المحاكم الدينية للأحوال الشخصية، على اختلاف طوائفها، هي صورة الفوضى في المعاملات، التسويف في الدعاوى، ورجالٌ متواطئون مع قضاة، وزوجات يتنازلن عن حقوقهن مقابل الطلاق، وأخوات يلاحقن إخوتهم الذين أكلوا كامل الإرث، وقضاة مرتشون، وأمهات يقاومن قرار سلخ أطفالهن من أحضانهن.

وحضانة الأولاد هي أسخن القضايا في هذه المحاكم. انتزاع الطفل من حضن أمه في سن الصغر، بعد طلاق الوالدين، شغلت كل المحاكم الإسلامية على امتداد العشر الأخير. لماذا بند الحضانة من قانون الأحوال الشخصية بالذات، لا الطلاق، أو تعدد الزوجات؟ لأن النساء صرن هن المطالبات أزواجهن بالطلاق. تترافق دائمًا مع مشكلة حق الزوج بحضانة

الأولاد، وهم في سنّ مبكر. فيما الأمهات تغيرن عما مضى، وصرن يرفضن سلخهن عن أولادهن، وبصوت عالٍ[1].

وقد تمكنت النساء في كل من الطائفتين الدرزيّة والسنيّة، من الضغط على زعامتها السياسية والدينية للحصول على بند واحد من قانون الحضانة الشرعي، وهو بند رفع سن الأطفال الذين يجوز للأب أن يأخذهم إليه، بعد الطلاق من والدتهم.

عام 2012، استطاعت الجمعيات النسائية السنّية، بقيادة المحامية إقبال دوغان، أن تنتزع حق حضانة الأطفال حتى الثانية عشر من عمرهم، بنات كانوا أو صبيان. وذلك بضغط و«لوبيينغ» قامت به أولئك النساء، بدأ مع القيادات السياسية، وتخللته ضغوط ومفاوضات مع دار الفتوى ورجال الدين السنّة، فكان تحقيق المطلب[2].

الأمر في الطائفة الدرزية الموحدة كان أعمق. في أعلى هيئاته الدينية، أي المجلس المذهبي الدرزي، للنساء حصة متمثلة بعضوية شخصية غير دينية هي المحامية غادة جنبلاط، متخصصة في القانون الوضعي. وقد تمكنت هذه السيدة، عام 2017، بدعم القيادة السياسة وبمؤازرة عشرات من الجمعيات النسائية الدرزية، من إقناع المجلس المذهبي برفع سن الحضانة إلى 12 سنة للصبي و14 عامًا للبنت[3].

---

(1) بعيون النساء. شؤون اللبنانيات وقضاياهن. عزة بيضون. دار الجديد. 2021. تشير الكاتبة إلى أن الشيخ مرعي، مدير مكتب السيد محمد حسين فضل الله، «يعبّر (عن هذا التحول) بمفرداته الشرعية، حين يقول بأن المرأة لم تعد تكتفي بجهاد «التّبغّل»، إنما أصبحت ترغب بـ «الجهاد في المجتمع ككل»». ص 47.

(2) كيف تتغيّر قوانين الأحوال الشخصية في لبنان؟ بعض الملاحظات انطلاقاً من التجربة السنّية». سامر غمرون. 2020/4/3. مجلة المفكرة القانونية. طائفتان مسيحيتان سبقت هذا التعديل. الأرثوذكسية عام 2003 والإنجيلية عام 2005. (Legal Agenda.com)

(3) المرأة في موقع القرار الطائفي الدرزي: كيف بدلت مسار حراك تعديل قانون الأحوال الشخصية ونتائجه؟ إلهام برجس. مجلة المفكرة القانونية. 2017/12/18. (legal-agenda.com)

فبقيت المرأة الشيعية المطلقة محرومة من صغارها، غير نظيراتها من بنات الطوائف الآخرى. الكاتبة والصحافية بادية فحص، تصف هذه الظاهرة في سلسلة من المقالات، هي التي خاضت تجربة حرمانها من ابنها على يد طليقها. تتناول في هذه المقالات قضية الحضانة لدى أمهات الطائفة الشيعية، تروي قصص مأساتهن، تتماهى معهم بحرمانها من ابنها، تصف معاملة النساء والرجال داخل المحاكم، والانحياز الصريح للرجل، لمتعته الجنسية، لطيشه وانعدام اهتمامه بمصير الأولاد الذين ينتزعهم من أمهم[1].

والسيدة بادية فحص خاضت مع نساء شيعيات أخريات، قبل عامين من الثورة، حراكًا يصبّ في هذه الوجهة. إذ تكاثرت قضايا الحضانة بين أمهات الطائفة، وبرزت أسماء لنساء كانت لمأساتهن وقعًا شعبيًّا مؤلمًا. بين لينا جابر التي حُرمت من ابنتها، ومُنعت من الاقتراب من قبرها بعد وفاتها وهي بعيدة عنها. إلى فاطمة حمزة، أول امرأة لبنانية تقبل الدخول إلى السجن منعًا لتنفيذ قانون الحضانة على ابنها ذي السنوات الثلاث، والذي كتب له والده أن يعيش مع زوجته الثانية، إلى نادين جوني وزهرة ياسين وخديجة بيطار عبير خشاب نوال شعيتو، وغيرهن من نساء رفضن الصمت وخرجن إلى الشارع. فكانت المحجبات والسافرات من بينهن تظاهرات واعتصامات على أبواب المجلس الشيعي الأعلى، والمحكمة الجعفرية، ومسيرات تضامنية، بمشاركة تنظيمات نسائية مدنية، وتشَكُّل «الحملة الوطنية لرفع سن الحضانة لدى الطائفة الشيعية».

وكانت ذروة هذا الحراك تلك الانتفاضة التي اندلعت في تشرين أول/أكتوبر العام 2019. وقد ارتفع معها شعار «الثورة أنثى»، لكثرة اعداد المشاركات فيها، وليس فقط «جماهيريًّا»، كمّيًا، كما اعتادت أحزاب السلطة، إنما في كافة مواقع وأشكال هذه الانتفاضة: من القيادة إلى صياغة الشعارات

---

(1) «أيتها المرأة الشيعية...». بادية فحص. موقع درج. 2020/2/27. أما بقية المقالات التي تتناول هذه القضية على الموقع نفسه، فهي «إسمع يا رضا». 2022/3/11. «في عيد نلتقي». 2016/3/3. «ذنب المحكمة» 2019/7/16. «رسالتي الأخيرة». 2019/3/9.

إلى اختراع الهتافات إلى التنظيم والحشد والإعلام... وقد برزت في هذه الثورة مطالب الأمهات الشيعيات المطالبات بحقوق الحضانة المتساوية مع الأب الطليق. وبرزت فيها السيدة بادية فحص بصفتها أُمًّا حُرمت من ابنها مدة إحدى عشرة سنة، ولم تلتقِ به إلا في تظاهرات الانتفاضة.

حالات خاصة

في مقال مطول، يمكن قراءته كنص مونوغرافي حول العشيرة البقاعية الشيعية، تسرد الكاتبة سعدى علوه تفاصيل العيش داخل العشيرة والقوانين الخاصة بها بتقاليدها ومعايشتها التغيرات، ومنها وقائع الزواج والطلاق، ومن بينها قضية الحضانة بعد الطلاق. إذ تقول بأن القانون الذي تطبقه المحاكم الجعفرية على النساء بخصوص الحضانة، لا يسري على الأم إذا كانت عشيرتها أقوى من عشيرة زوجها. ففي هذه الحالة، يستطيع الأب أو الأخوة منع الطليق من حرمان طليقته من أولادها[1].

القانون الخارج عن القانون من نصيب «الأقوياء». وكان يمكن للنائب نواف الموسوي، كونه نائب في البرلمان عن أقوى حزب في لبنان، أي حزب الله، أن ينقذ ابنته من عذابات المحاكم الجعفرية على طريقة أهل البادية أصحاب الشكيمة. والمعروف عن الموسوي أنه النائب المسلم الوحيد الذي وقّع مع عشرة نواب آخرين وعلى مشروع قانون لحماية المرأة من العنف الأسري، تقدمت به إحدى الجمعيات النسائية. وأيضًا معروفة عنه لأزمته الشهيرة، أنه يتصرف «كأب»، وليس «كسياسي»، ورفضه العلني لزواج القاصرات، معاكسًا بذلك موافقة الأمين العام للحزب عليه... وقصة ابنته التي لدغت بِنارها النساء المحتجات على سلخ أولادهن عنهن: بعد طلاقها من زوجها، أُخضعت ابنة النائب للقانون نفسه. بل تجاوز زوجها التقطير من أوقات لقائها بأولادها، إلى حدّ الحرمان الشامل من رؤيتهم. أخلّ الطليق

(1) «بنت العشيرة في الحيّز الخاصّ أو «الحرّية المسؤولة». سعدى علوه. مجلة المفكرة القانونية. 2021/8/23. (legal-agenda.com)

بالاتفاق، الظالم بالأصل، الذي أبرمه. فتفاقم الخلاف ودخل الزوجان إلى المخفر (الشرطة). فكان تدخل النائب لصالح ابنته، واقتحامه للمخفر بالقوة وشجاره العنيف مع صهره، نهاية لحياته السياسية كنائب،إقالة على شكل استقالة. سرعان ما استبدله الحزب بنائب آخر، فاز بالتزكية بعد شهر من وقوع الحادثة.

بماذا كان هذا النائب ضعيفًا تجاه حزب الله، فكانت محاولته الاستعانة بهيبته البرلمانية الحزبية فشلًا ذريعًا أوقفت مسيرته البرلمانية العامرة بعشر سنوات؟

الأرجح، عاملان أساسيان: الأول، أن سلطته كنائب «زمني»، أو موقعه، أو هيبته، أو هالته، هي أدنى من سلطة رجل الدين الممسك بقرارات الحضانة. فالهيكل القيادي للحزب وكوادره، يهيمن عليهم رجال دين، خريجو حوزات دينية، وليس رجال «زمنيون». أيضًا: والد طليق ابنة النائب، وداعمه، هو مدير مكتب الامام علي خامنئي في لبنان، محمد توفيق مقداد، أبرز قياديي حزب الله. والوقوف ضده مثل الوقوف ضد المرشد الأعلى الإيراني، علي خامنئي. صبَرَ حزب الله على إطلالات النائب شبه النسوية، طالما أنها أبقت الجوهر محفوظًا. ولكن هذا الجوهر بدا مهددًا بالتصدّع، عندما طالت أنشطة النائب قانون الحضانة، التي يعطيها رجال الدين صفة مقدسة. ليسوا هم الذين صاغوه، إنما الله.

الخلاصة

من زاويتنا، ثمة مفارقة في كل هذه المجريات، وقوامها: إن النساء الشيعيات، مثلهن مثل بقية اللبنانيات اكتسبن خلال العقود السابقة مهارات الخروج من المنزل، من تعليم وعمل ومشاركة في الشأن السياسي العام. وبالمقابل، على الأرض، يتعرضن لأفكار ونواميس وطرق عيش يفرضها عليهن حزب أصولي متشدد، بمشاركة حزب مذهبي أقل منه قوة وتشدّدًا. وبداخل هذه المفارقة هناك ديناميكية، لا نعرف حجمها تمامًا، ولا نتوقع لها غير نوع من شبه الصراع الصامت، أو المتفجِّر.

الفصل الثامن

السياسة الخارجية الأردنيّة والإسلام السياسي الشيعي

العلاقات الأردنيّة الشيعيّة

كيف ينظر الأردن لإيران وحلفائها في الشرق الأوسط؟

علاء عمر عقل

تمهيـد

رسمت المملكة الأردنية الهاشميّة، خلال تاريخها وعلى مدى عقود، علاقاتها مع التيارات السياسيّة والتكتلات الإقليميّة المحيطة فيها بناءً على عدة محددات كانت دائمًا هي الأساس في تحريك الدولة وأجهزتها للتفاعل مع محيطها الإقليمي والسياسة الدوليّة.

ومن خلال الثورة الاسلاميّة في إيران، استطاع الإسلام السياسي عامة والشيعي خاصة بناء واحدٍ من أهم التيارات السياسية ذات الثقل في المنطقة، عن طريق ما حملته الثورة من مبادئ الأمميّة وتصدير الثورة والتوسع الأيديولوجي وإزاحة الملكيّة وبناء تحالفات وأذرع إسلاميّة ذات نزعة طائفيّة شيعيّة مع تبني فكرة معاداة الغرب كأصل للشرور ومعاناة الشعوب واسرائيل كمندوب للغرب في المنطقة.

لذلك، فإن دراسة العلاقات الأردنيّة مع إيران وما انبثق عنها أو حتى ما سبقها من حركات سياسيّة شيعيّة يقوم بشكل رئيسيّ على دراسة العلاقة بين المشروع السياسي الشيعيّ في المنطقة مع محددات السياسة الخارجيّة الأردنيّة القائمة على مبادئ ومحاذير وخطوط حمراء تطوّرت على مدار المئة عام الماضية نتيجة الظروف المختلفة التي مرت بها الدولة والتي صقلت سلوكها باتجاه إعطاء الأولويّة للأمن والاستقرار الداخليّ وعدم المغامرة في تغيير تحالفاتها التاريخيّة مع الحفاظ على موقف معتدل من المعسكرات المنافسة يحفظ لها القدرة على المناورة ولعب أدوار الوساطة حسب ما تقتضي الحاجة.

الشخصيّة السياسيّة الأردنيّة

تقوم دراسة السياسة الخارجيّة الأردنيّة تجاه أي دولة أو تيار سياسيّ على أسس تعد بالنسبة للمملكة خلاصة تجربتها خلال مئة عام من تاريخها؛ حيث شكّلت المحطّات المختلفة التي مرت بها الدولة الأردنيّة سلوك النظام السياسيّ وأجهزته المختلفة تجاه المتغيرات المحيطة وقد ساعد في تشكّل هذا السلوك السياسي الوقوع في منطقة مليئة بمختلف أشكال التحديّات السياسيّة من أزمات اقتصاديّة ولجوء وحروب أهليّة ونزاعات مسلحّة وتدخل أجنبي ومشاريع استيطانيّة وغيرها من الأحداث.

لذلك، يمكننا القول بأنّ الهدف الرئيسيّ للسياسة الخارجيّة الأردنيّة يقوم على الحفاظ على استقرار الدولة ونظامها داخليًّا والحفاظ على تماسكها السياسيّ والاقتصاديّ في ظل الظروف المحيطة بها[1]؛ وذلك لا يكون إلّا باتخاذ مواقف أمنيّة وعسكريّة حازمة تجاه أي سلوك قد يعتبر تهديدًا في نظر النظام السياسي بأجهزته ومكوناته المختلفة.

وقد يحتاج الحديث عن تطوّر هذا السلوك الدفاعيّ للمملكة ورقة منفصلة أو حتى مؤلفًا لسرد الأحداث التي ساهمت في بناء هذه الشخصيّة السياسيّة الأردنيّة. ولكننا سنتطرق لذكر أهم الأحداث التاريخيّة والعوامل الماديّة التي ساهمت في تطوير هذه الشخصية السياسيّة الأردنيّة.

بدأت المنطقة بالمرور بتحولات متسارعة مع بداية العقد السادس من القرن العشرين، نتيجة وصول الضباط الأحرار في مصر للسلطة عام 1952 وإزاحة الملك فاروق عن حكم مصر. هذا التحوّل الذي أدى لتغيير النظام السياسي المصريّ كان في الحقيقة بداية لسلسلة من الحركات

(1) بني ملحم، غازي، 1997. القرار السياسي الخارجي الأردني تجاه أزمة الخريج العربي الثانية 1990-1991، عمان: دار البهجة.

والتنظيمات الثورية في المنطقة المتأثرة فيه أحيانًا والمدعومة منه بشكل مباشر في أحيان أخرى تحت نفس المسمى، بهدف تشكيل تحالف قوميّ عربيّ جمهوريّ «تقدميّ» تحت قيادة جمال عبدالناصر. ولم تسلم الأردنّ ولا جارتها العراق –التي كان يحكمها فرع آخر من نفس العائلة المالكة– من عدوى الضباط الأحرار والتي انتهت في العراق بانقلاب دمويّ أدى لإنهاء الحكم الملكيّ في العراق بينما خرجت الأردن من هذا الصراع وحيدة بعد خسارتها أهم حلفائها في المنطقة ومنهكة بعد أن مرت بعدة محاولات لقلب نظام الحكم انتهت بفرض الأحكام العرفيّة وتجميد الحالة الديمقراطيّة في المملكة[1].

شكلت الحالة الجديدة بعد سقوط النظام الملكيّ في العراق نقطة مفصليّة في تطوّر الشخصيّة السياسيّة للأردن، حيث وجدت الأردن نفسها في يوم وليلة وحيدة بعدما فقدت ظهيرها وشريكها الرئيسيّ في المشروع السياسيّ ليتحوّل مشروع المملكة الوحيد بعد تلك اللحظة الفارقة نحو البقاء والاستمرار مهما كان الثمن[2]؛ ما دفع المملكة لاحقًا نحو تعزيز التموضع الدوليّ الأردنيّ في صف المعسكر الغربي في ذروة الحرب الباردة التي ساهمت في بناء هذا السلوك المتحفظ سياسيًّا لدى الدولة. حيث أن اصطفافات المملكة الإقليميّة الدوليّة – والتي اختارتها بإرادتها تارة، ودفعت باتجاهها دفعًا تارة أخرى – كانت عاملًا في تطوير أجهزة أمنيّة واستخباراتيّة على مستويات عالية من الانضباط والكفاءة تتبع للملك بشكل مباشر بهدف الحفاظ على أمن المملكة من المعسكر القوميّ الناصريّ المقرب من المعسكر الشرقي. وقد كان لهذا العامل دور في ما يليه في

(1) الساطي، نوزاد، 2019. **زيد بن شاكر من السلاح إلى الانفتاح**، عمان–الأردن: المؤسسة العربيّة للدراسات.

(2) Robins, Philip, 2004. A History of Jordan, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

تطوير العلاقات الأردنيّة – الأمريكيّة والتحالف الاستراتيجيّ بين الولايات المتحدة والأردن كما أدى تشكيل أجهزة أمنيّة قويّة في الدولة في ظل الظرف اللاإقليميّ الحرج إلى بناء نوع من العقيدة المحافظة داخل الدولة ومؤسساتها تؤمن بالحفاظ على الأمن والاستقرار وتعادي أي شكل من أشكال التغيير غير المألوف سواء كان ذلك على مستوى التحالفات أو على مستوى السياسات.

أما ثالث الظروف تأثيرًا على الشخصيّة السياسيّة الأردنيّة؛ كان الصراع المسلح الذي عاشته المملكة فيما عرف لاحقًا بأحداث أيلول 1970 والتي كانت آخر وأشد محاولات المعسكر الناصريّ لقلب نظام الحكم في المملكة عن طريق الفصائل الفلسطينيّة التي حاولت في وسط الأجواء العربيّة المشحونة بعد عام 1967 الاستيلاء على السلطة في الأردن من خلال صراع مسلح[1] كاد يسقط بالفعل الملك الحسين لولا تظافر العوامل الداخليّة والخارجيّة التي أدت في النهاية إلى خروج الفصائل الفلسطينيّة من المملكة وإعادة إنتاج عقيدة المؤسسات السياديّة مدنيّة كانت أم عسكريّة بصيغة أكثر تحفظًا مما سبق.

ولا يمكن إهمال دور القضيّة الفلسطينّة بكل أبعادها الأمنيّة والعسكريّة والديمغرافيّة والقوميّة والتاريخيّة. حيث كانت وما زالت القضيّة الفلسطينيّة تقوم مقام حجر الأساس في السياسة الخارجيّة الأردنيّة لما تتحكم فيه من ملفات أمنيّة وعسكرية متعلقة بوجود الاحتلال الإسرائيليّ –الذي كان وما زال يعد العدو الأول في عقيدة الجيش العربي/القوات المسلحة الأردنيّة– على الأراضي الفلسطينيّة. كما وتعتبر القضيّة الفلسطينيّة بالنسبة لصانع القرار الأردنيّ ملفًا داخليًّا أكثر من كونها ملفًّا خارجيًّا لما لها من أبعاد ديمغرافيّة داخليّة ولما تشكله من التزامات أخلاقيّة وتاريخيّة للعائلة

(1) الساطي، نوزاد، المرجع السابق.

المالكة ولما تعنيه القدس والوصاية على مقدساتها للهاشميين تاريخيًّا كأحد مصادر الشرعيّة السياسيّة داخليًّا وخارجيًّا[1].

إضافةً إلى كل ما سبق، شكّل الموقع الجغرافي الفقير بالموارد الطبيعيّة الخام والمياه إلى توفير أوراق ضغط خارجيّة دائمة لخصوم المملكة وأعدائها في محاولة استغلال وضع الأردن الاقتصادي وحاجته الدائمة إلى شراكات اقتصادية محليّة ودوليّة لغايات تحقيق أهداف سياسيّة من خلال التدخل في المواقف والسياسات الأردنيّة، الأمر الذي لطالما حاربته الدولة بجميع مكوناتها.

وفي العقدين الأخيرين، أدى الغزو الأمريكي للعراق وحالة عدم الاستقرار التي سببها على الحدود الشرقيّة للملكة إلى جانب الربيع العربيّ وما رافقه من سلسلة من الزوبعات التي عصفت بالأنظمة العربيّة الواحدة تلو الأخرى ووصول الرئيس الأمريكي دونالد ترمب إلى البيت الأبيض بتصور جديد للسياسة الأمريكيّة في الشرق الأوسط إلى إعادة تقوية التيار المحافظ أمنيًّا داخل الدولة وتوحيد الصف الداخليّ خلف السياسات الأمنيّة المتحفظة كخيار وحيد لحماية المملكة من المصير الذي شهدته الدول المحيطة.

وعلى الرغم من التركيز عليه عادة كعنصر أساسيّ في عمليّة اتخاذ القرار، لا يشكّل البعد الشخصيّ المعتمد على شخصيّة الملك دورًا كبيرًا في تحديد الاستراتيجيّات العامة والخطوط العريضة للسياسة الخارجيّة بقدر ما يلعب هذا البعد دورًا في تحديد الأدوات والتكتيكات المستخدمة لتحقيق هذه الأهداف والمصالح العليا للملكة. فبالنظر إلى السياسة الخارجيّة للملوك الأربعة الذين تعاقبوا على حكم الأردن، نستخلص أن لكرسي العرش في الأردن صفاتًا ثابتةً قائمة على إرث الأسرة الهاشميّة

(1) أبو ديّة، سعد، 1990. عملية اتخاذ القرار في السياسة الخارجية الأردنية، بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

والضرورات الجيو-استراتيجيّة والديمغرافيّة التي تفرض على الملك أن يتخذ نفس السلوك السياسيّ لأسلافه مع اختلاف الأدوات التي توفرها الظروف والأبعاد الذاتية في شخصيّة الملك.

وبناءً على هذه الرؤية للشخصية السياسيّة الأردنيّة والسلوك الخارجيّ العام، يمكن تقسيم المراحل التاريخيّة المختلفة للعلاقات الأردنيّة الشيعيّة إلى ثلاثة مراحل رئيسيّة؛ الأولى منذ قيام الثورة الإسلاميّة وحتى الغزو الأمريكيّ للعراق العام 2003، والثانية بين 2003 وبداية الربيع العربي في العام 2011، أما الثالثة فتمتد من عام 2011 وحتى الآن.

العلاقات الأردنيّة الإيرانيّة بين 1979 و1997

ارتبطت المملكة الأردنيّة الهاشميّة منذ وقت مبكر بعلاقات طيبة مع مملكة إيران تحت حكم الشاه في ظل التشابه في البنية السياسيّة وشكل نظام الحكم في كلتا البلدين حيث سهّل هذا التشابه أساسًا في تشكيل علاقات جيدة بين البلدين. وعلى الرغم من وجود بعض التحفظات الأردنيّة على سلوك النظام البادشاهي ونظرته للأنظمة العربية على أنها أنظمة مستحدثة غير قادرة على مجاراة البعد الحضاري للدولة الفارسيّة. إلّا أن جميع هذه التحفظات كانت تذوب في فلك الولايات المتحدة التي اعتبرت الدولتين جزءًا من استراتيجيتها في المنطقة لمحاربة التوسع الشيوعي السوفييتي ولمواجهة الحالة القوميّة العربيّة المرتبطة بالشرق. يُضاف إلى ذلك البعد الشخصي للعلاقة بين الملك والشاه وتصريحه بدعمه ومؤازرته للشاه في نوفمبر 1978 قبل أن ينطلق إلى باريس في الشهر التالي لمحاولة ثني السيد الخميني عن إسقاط الشاه إنطلاقًا من نفس القلق الأردني الدائم من سقوط الملكيّات وإيمانًا بأن بقاء واستمرار الأنظمة الملكيّة في المنطقة يحتاج تظافرًا وتعاونًا مشتركًا بين جميع الملكيات لحمايتها[1].

(1) مجلة السياسة الدوليَّة، 1978. شهريات السياسة الدوليَّة، القاهرة، مصر، عدد 54، ص233.

ومع قيام الثورة الإسلاميّة بالمنحى والطابع الذي اتخذته، وجد النظام الجديد في إيران نفسه مضطرًا للتعامل بعداء أو على الأقل بشك وريبة تجاه كل ما كان يمت بصلة للنظام القديم من تحالفات دوليّة وإقليميّة والتي كان النظام الأردنيّ جزءًا منها. لذلك وجدت الأردن نفسها منذ اليوم الأول تحت عبء إثبات حسن النوايا للنظام الجديد الذي لم يكن مرتاحًا لفكرة التعاون مع النظام الأردني بل وقام – بحسب مصدر مطلع – باستعداء الملك شخصيًّا في عدة مناسبات والذي ترافق مع بداية ظهور مؤشرات تدل على السياسة القوميّة والتوسعيّة الإيرانيّة من خلال التدخل في لبنان وقمع التيارات غير الدينيّة التي شاركت في الثورة. كل هذه المؤشرات لم تدع مجالًا للحيرة داخل أروقة صنع القرار في الأردن من ضرورة الوقوف إلى جانب العراق ساعة اندلاع الحرب مع إيران بين عامي 1980–1988 التي دعم فيها الأردن العراق بكل ما استطاع سواء من خلال التحركات الدبلوماسيّة أو الدعم الفني والعسكري من خلال إرسال الخبراء والمستشارين العسكريّين الأردنيّين واستيراد السلاح باسم الأردن لإرساله للعراق بالإضافة إلى العمل على نشر وترسيخ الرواية العراقيّة في العالمين العربيّ والغربيّ. هذا الموقف الذي لم يتخذه الأردن إيمانًا وتأييدًا لنظام البعث في العراق بقدر ما كان مدفوعًا بإدراك الأردن للبعد القومي التوسعي في السياسية الخارجيّة الإيرانيّة وخطره على استقرار المنطقة حيث كانت المؤشرات الأولى على هذا البعد تظهر في التدخل الإيراني في لبنان.

ويمكن أن يعزى الموقف الأردني الداعم للعراق في الحرب، إلى العامل الشخصي أولًا حيث كان الموقف بين الملك الحسين والسيد خميني متوترًا منذ المراحل المبكرة للثورة. ثانيًا، كان التخوف الأردني نابعًا أيضًا من الموقف الإيراني من القضية الفلسطينيّة، حيث اختارت الجمهوريّة الإسلاميّة دعم فصائل المقاومة ودعم العناصر اللادولاتية متجاهلةً الدور الأردني في القضيّة الفلسطينيّة. ثالثًا، كان الأردن متخوفًا من أن

يؤدّي انهيار العراق إلى مد سياسي إيراني واتصال إيران مع سوريا ولبنان -وهذا ما حدث لاحقًا بالفعل- مما يضع الأردن بين فكي كماشة من الناحية الأمنية والاستراتيجيّة[1].

مرت العلاقات الأردنيّة-الإيرانيّة بفترة مريحة نسبيًّا في السنوات التي تلت انتهاء الحرب خاصة مع تغير القيادة في إيران ووصول الرئيس أكبر هاشمي رفسنجاني ومن بعده السيّد محمد خاتمي حيث استطاع الأردن إيجاد أرضيّة مشتركة لبناء علاقات ثنائية بين البلدين في ظل السياسة الإيرانيّة الإصلاحيّة من جهة وفي ظل تركيز الأردن بشكل رئيسيّ على تقريب وجهات النظر الدينيّة بين المذهبين من جهة أخرى. فقامت الأردن بإغلاق مكاتب حركة «مجاهدي خلق» المعارضة على أراضيها. وعلى الرغم من مرور العلاقة ببعض التوترات نتيجة ضبط كميات من الأسلحة مصدرها إيران في المملكة الذي اعتبرته الأردن محاولة لتغيير نظام الحكم، ما دفع أمين المجلس الأعلى للأمن القومي الإيراني آنذاك حسن روحاني[2] -والذي صار رئيسًا للجمهورية فيما بعد- للقيام بزيارة عاجلة للأردن لتوضيح الوضع وخروج حركة حماس للتصريح بأن الهدف من وجود هذه الأسلحة كان لنقلها للمقاومة في فلسطين فيما بعد كما كان لتوقيع معاهدة السلام الأردنية-الإسرائيليّة أثر سلبي جدًا على العلاقات الثنائية. مع ذلك استمرت القيادة الإصلاحية في إيران بتبني سياسة تجاوز الخلافات مما شجع المملكة على إيفاد سفراء من خلفيات دينيّة فقهيّة مثل الشيخ نوح القضاة والدكتور بسام العموش الذين أعطوا الأولويّة للحوار الفقهيّ وتحسين العلاقات بين الدولتين من خلال التقريب بين وجهات النظر الدينيّة، الأمر الذي نجح فيه بشكل كبير الشيخ نوح القضاة

---

(1) مبيضين، مهند، 2016. العلاقات الإيرانية الأردنية: التاريخ والمآلات، الرياض، السعوديّة: المعهد الدولي للدراسات الإيرانيّة، ص3.

(2) عبدالناصر، وليد، 1997. دراسة عن الثورة والدولة، بيروت، لبنان: دار الشروق، ص86-87.

في فترة سفارته بين عامي 1996 و2001 والتي شهدت أيضًا زيارة للملكة رانيا العبدالله زوجة الملك لإيران وتوجيه الملك لدعوة للسيد محمد خاتمي بزيارة الأردن في أي وقت يختاره في لحظة يمكن اعتبارها أوج العلاقة الأردنيّة-الإيرانيّة[1].

العلاقات الأردنيّة الشيعيّة بعد عام 2003

لم يكتب لمرحلة التحسّن في العلاقات الأردنيّة الإيرانيّة الاستمرار بسبب عدة تغيرات مرت فيها الدولتان والمنطقة بين عاميّ 2003 و2006، حيث لعبت عدة عوامل دورًا في كتابة فصل جديد للعلاقات الأردنيّة-الإيرانيّة والشيعيّة عمومًا.

فمع سقوط بغداد في العام 2003 اختلفت المعادلة الاستراتيجيّة بالنسبة لصانع القرار في الأردن. فإيران التي كانت بعيدة في السابق أصبحت على الحدود، واستطاعت سياسة الرئيس الجديد حينها محمود أحمدي نجاد من استغلال الظروف الجديدة لإكمال ما أطلق عليه من قبل جلالة الملك عبدالله الثاني بالهلال الشيعي من العراق إلى لبنان مرورًا بسوريا.

في العراق، استطاعت الأحزاب الشيعيّة التي عانت من اضطهاد نظام البعث الوصول للسلطة. وكما تعامل النظام الإيراني بعداء مع الأنظمة التي كانت قريبة من الشاه؛ تعاملت الأحزاب المعارضة وعلى رأسها حزب الدعوة الإسلاميّة بالطريقة ذاتها مع الأردن الذي حاول جاهدًا الحفاظ على علاقة جيدة مع السلطة الجديدة لما يمثله العراق من أهميّة استراتيجيّة للأردن، ولكن الظروف الإقليميّة والمواقف التي تبناها الطرفان لم تساعد على فتح أفق للحوار المثمر بين الدولتين.

---

(1) وكالة الأنباء الكُوَيْتية في 2000/7/3 حيث نشر الخبر تحت عنوان «عقيلة العاهل الأُردني تصل إيران في أول زيارة لملكة منذ الثَّوْرة الإسلامية».

أمّا في سوريّا، فاتضح للنظام الأردنيّ أن النظام السوري صار يؤمن بأنه نظام غريب على المنطقة وأن انتماءه الحقيقي لم يعد في جواره العربيّ وإنما للامتداد الطائفي لعائلة الأسد في طهران. ولكن التحوّل الأخطر كان في لبنان مع انتهاء الوصاية السوريّة ودخول حزب اللّه في السياسة اللبنانيّة بقوة؛ الأمر الذي أدى إلى تصعيد في الجبهة اللبنانية مع إسرائيل وصولًا إلى حرب تموز 2006. في تلك اللحظة المفصليّة، أدرك صانع القرار الأردنيّ بأن السلوك الإيرانيّ في المنطقة قد صار مزعجًا لما يسببه من تشويه في بنى الدول التي يتدخل فيها من خلال تشكيل أذرع موازية للدولة تقاسمها سلطتها على الأرض وتتفوق عليها أحيانًا ما يجعل التعامل مع هذه الدول بالوسائل الدبلوماسيّة التقليديّة مستحيلًا من جهة ويؤدّي إلى توليد شعور بالقهر للفئات والطوائف الأخرى في هذه الدول من جهة أخرى مما يهدد استقرار جوار الأردن بشكل مباشر.

كما أدرك صانع القرار الأردني في نفس الفترة، الخطر الذي يشكله رفع راية القضية الفلسطينيّة والمقاومة على تماسك الجبهة العربيّة والإسلاميّة المفرقة أصلًا. حيث أدى استخدام راية المقاومة لخدمة أجندة توسعيّة إلى انقسام عمودي في العالمين العربيّ والإسلاميّ سواء أكان ذلك على مستوى القيادات السياسية، النخب المثقفة، أو حتى على المستوى الشعبي العام. حيث صارت إيران جزءًا من النقاش العربيّ اليوميّ وأصبحت حالة المقاومة التي تمثلها إيران مصدرًا للإلهام للبعض مقابل تحولها إلى مصدر للخوف من قبل البعض الآخر. وفي استطلاع رأي نفذه مركز الدراسات الاستراتيجيّة في الجامعة الأردنيّة رأى 54% من المواطنين الأردنيين أن إيران صارت تشكل تهديدًا للأردن بينما وصلت هذه النسبة إلى 69% عند النخب والمثقفين.

وكما سبق، تُعتبر المملكة الأردنيّة الهاشميّة هذا النوع من الصراع والإزعاج الأمني في المنطقة تهديدًا لا يمكن قبوله على حدودها خاصة

عندما تتداخل هذه الصراعات مع الملفات المختلفة المتعلقة بالأمن الوطني الأردني. لذلك سعت للتعامل مع التهديد عن طريق الشروع في محاولات لإعادة بناء العلاقات مع القوى العراقيّة بمعزل عن إيران للحفاظ -على الأقل- على حد أدنى من العلاقات الطيبة مع هذه القوى.

دفع هذا التغلغل الإيراني في المنطقة الأردن أيضًا نحو تطوير التعاون الأمني بينه وبين الدول المنافسة لإيران في المنطقة وبشكل رئيسيّ المحور الخليجيّ حيث بدأت الأردن ببناء قناعة أن غض النظر عن التغلغل الإيرانيّ لم يعد ممكنًا بعد اليوم وأن التعاون مع الشركاء الدوليين والإقليميين وعلى رأسهم الولايات المتحدة هو أمر لا بد منه إن كانت المملكة تريد الحفاظ على استقرار حدودها الشرقيّة والشماليّة.

الربيع العربي: الصعود الإيراني والتوغل في العمق العربي

كان الربيع العربي اللحظة الأهم في الصعود الإيرانيّ بالمنطقة ووصول حالة الاستقطاب المتعلقة بالنفوذ الإيراني إلى ذروتها. فمع بداية الربيع العربيّ، أظهرت الجمهوريّة الإسلاميّة نواياها في التدخل لحماية مصالحها مهما كان الثمن؛ الأمر الذي استقبله النظام السياسي الأردني والقواعد الشعبيّة الأردنيّة بشكل سلبيّ. ففي استطلاع رأي عقده مركز الجزيرة للدراسات أظهر الاستطلاع بوضوح شديد، تدهور الانطباع العام عن إيران في الأوساط العربيّة بعد الربيع العربي. حيث رأى 89% من المشاركين بأن صورة إيران سلبية في الناحية السياسية، بينما رأى 87% أنها سلبية من الناحية الأمنية. وفيما يخص النظرة لمستقبل إيران في المنطقة، توقع قرابة النصف 48% أن تكون الصورة في المستقبل أسوأ سياسيًّا، بينما يرى 21% من المشاركين بأن الصورة العامة ستبقى عند هذا السوء. أمّا على مستوى الأولويات، فقد قال 28% من المجيبين بأن

الأولوية يجب أن تكون أولًا لحل الصراعات الطائفية والصراع العربي الإيراني وتقديمها على باقي الصراعات والمشاكل التي تعاني منها المنطقة[1].

وقد صرّحت إيران في بداية الربيع العربي بتصريحات داعمة للتحرك الشعبي في مصر وتونس والبحرين واليمن مرحبة بتحرك الأمة الاسلاميّة في تكرار للحظة التاريخية للثورة على الاستبداد في إيران. هذا الموقف الذي سرعان ما انقلبت عليه الجمهوريّة الإسلاميّة بمجرد خروج ثورة على نظام حليف، ما أدّى بالنهاية إلى انقلاب الموقف الشعبيّ الذي كان قبل الربيع العربي ينظر بإيجابية لإيران من خلال دورها في القضيّة الفلسطينيّة.

ساعد هذا الموقف الشعبيّ القلق الدولة الأردنيّة على أخذ خطوات أكثر جرأة في التعامل مع الملف الإيراني في المنطقة حيث تدخلت الأردن في البحرين للسيطرة على الاحتجاجات في المنامة، كما انضمت للتحالف العربي في اليمن، وعملت في الملف السوري حسب مصدر أمني مطلع انطلاقًا من عقيدة مفادها بأنه لا وجود «لأطراف جيدة» في الصراع في سوريا وأن الأولويّة الأردنيّة تكمن في تحقيق منطقة آمنة قرب حدودها الشماليّة خالية من الجماعات المتطرفة والميليشيات الطائفية حسب الوصف الرسمي. حيث حرصت على الوصول إلى تفاهمات مع روسيا فيما يخص أمن الحدود الشمالية من خلال إبقاء الشريط الحدودي تحت الرقابة والسيطرة الروسيّة.

ومع انتصاف العقد الماضي، خرجت مؤشرات جديدة توحي بانفراجة في العلاقات الإيرانيّة الغربية والإقليميّة من خلال الاتفاق النووي

(1) أبو رمّان، محمد، 2016. عمان، الأردن: صحيفة الغد: كيف تخسر «أصدقاءك المخلصين» في 5 أعوام؟

الذي شكّل أملًا في تحوّل إيران لفاعلٍ عقلاني في المنطقة، وهو الأمر الذي رحبت به المملكة وأكدت على ضرورة التعاون مع إيران والعمل معها على الملفات الإقليميّة الساخنة للوصول إلى مستقبل مستقر للمنطقة. كما وساعد صعود الحركات المتطرفة في سوريا والعراق وعلى رأسها تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) في خلق حالة من التعاون والتنسيق مرة أخرى بين الأردن وغيرها من القوى التابعة للمعسكر الإيراني المعادية للحركات المتطرفة.

وفي الخليج العربيّ، انطلقت جولات ولقاءات بين السعوديّة وإيران بهدف الوصول إلى تفاهمات استراتيجية حول نقاط الخلاف بين الدولتين في محاولة لخفض التوتّر المتزايد بين البلدين مع وصول حكومة ورئيس جديدين في إيران بنكهة إصلاحيّة.

إلّا أن الإدارة الإيرانية الجديدة المحتكرة تقريبا من قبل التيار المحافظ ترى أن مصلحتها تكمن بالحفاظ على السياسة التقليديّة القائمة على التوسع وتطوير البرنامج النووي وزجّ الأجهزة الإيرانية لاختراق كل ثغرة إقليميّة ممكنة. مما أدى في النهاية إلى توقف هذه الجولات وانسحاب الولايات المتحدة من الاتفاق النووي في عهد الرئيس دونالد ترامب، مع دخول دول الخليج في حالة من التحالف والشراكة غير المسبوقة مع الولايات المتحدة خاصة بعد استهداف منشآت لشركة أرامكو في المملكة العربية السعودية في عام 2019. هذه الشراكة بين دول الخليج وإدارة الرئيس ترمب دفعت دول مجلس التعاون في النهاية باتجاه التقارب مع إسرائيل بهدف توفير مظلة استراتيجيّة إقليميّة في المواجهة مع إيران، الفاعل غير العقلاني في المنطقة. وتطور هذا الخطاب فيما بعد لخطاب إعلاميّ دعائيّ يسعى للترويج بأن إسرائيل أقل خطرًا على المنطقة من إيران.

لعبت هذه التغيرات بالإضافة إلى معارضة الأحزاب العراقية المؤيدة لإيران كل شكل من أشكال التعاون الأردنيّ العراقيّ سواء في إطار مشروع الشام الجديد مع مصر أو في إطارات التعاون الثنائي بين البلدين الجارين إلى تعزيز القناعة بأن السلوك الإيراني لن يتغير في المستقبل المنظور وأن خيار الوصول إلى أي شكل من أشكال التفاهم مع إيران في المنطقة غير وارد في المدى القصير.

وكما صار واضحًا الآن من قراءة المسار التاريخيّ، كلما انفتحت طاقة أمل للانفراج تتظافر الأسباب المختلفة لإعادة الحال للمربع الأوّل. حيث وعد وصول الرئيس الأمريكيّ جو بايدن بفسحة أمل وعودة للاتفاق النووي مع استئناف محاولات التفاهم السعودية-الإيرانيّة وبذل الأردن لكافة أشكال الجهود الدبلوماسية في محاولة لتخفيف عقوبات قيصر على سوريا وإعادة إدماجها في النظام التجاري والاقتصادي الإقليمي قبل أن يتعثر كل شيء ويعود التوتر سيدًا للموقف سواء بين إيران ودول الخليج أو إيران وإسرائيل.[1]

في خضم هذا التراجع في فرص الوصول إلى تفاهمات بين إيران والغرب في بداية العام الجاري، اشتدت عمليات تهريب مخدرات مصدرها الداخل السوري نفذتها مليشيات مختلفة منها مليشيات إيرانية وأخرى تابعة لحزب اللّه والجيش السوري على الحدود الشماليّة للأردن باستخدام الطائرات المسيرة. حيث شكلت هذه العمليات تصعيدًا غير مسبوق على الحدود الشماليّة في ظل انسحاب القوات الروسية من الجنوب السوريّ نتيجة انشغالها بالحرب في أوكرانيا واختيار روسيا لعب دور سلبي من

---

(1) الضمور، حازم سالم، 2021. المحاولات الإيرانية لإصلاح العلاقات مع الأردن.. رسائل ومتغيرات، عمان-الأردن: مركز ستراتيجيكس للدراسات.

خلال عدم الضغط على سوريا وإيران لإيقاف تدفق هذه العمليّات. حيث أنه ومنذ بداية العام الجاري، قتل على الأقل 35 مهربًا إضافة لضبط ما يزيد عن 20 ألف كف حشيش وقرابة 18 مليون حبة مخدرات، بأرقام تتزايد أسبوعيًّا موزعة 600 ليلة وبمعدل 3 محاولات تهريب كل ليلتين.

وفي ظل هذا التصعيد، بدأ الأردن باتخاذ موقف حازم للتعامل مع أي شكل من أشكال محاولات التهريب. والذي ظهر جليًّا في زيارة الملك الأخيرة للحدود الشمالية بعد استشهاد ضابط من حرس الحدود والرسالة التي وجهها الملك من خلال أوامره بالتعامل بحزم مع هذه المحاولات وتصريحاته الأخيرة في مقابلة أجراها أثناء زيارته الأخيرة للولايات المتحدة لتبدأ الأردنّ اليوم بالتحرك وبذل جهود دبلوماسية كبيرة لاحتواء العمليات وتخفيف التصعيد.

وفي ضوء التطورات الأخيرة، يبدو أن الدولة الأردنيّة سيتم دفعها دفعًا لترك المنطقة الرماديّة فيما يتعلق بإيران واتخاذ موقف أكثر وضوحًا في علاقاته مع إيران في حال لم يتغيّر السلوك الإيرانيّ. حيث أنّ دول الخليج اليوم قد تقدم على دعم الأردن في جهوده لإعادة الهدوء للحدود الشمالية خاصة أن الجزء الأكبر من هذه المخدرات يتم تهريبها بهدف إعادة تهريبها مرة أخرى للخليج. كما وقد يجبر التصعيد الأخير الأردن إلى تبني الخيار المزعج بالنسبة لصانع القرار الأردني بزيادة التنسيق مع إسرائيل التي تواجه اليوم أيضًا تصعيدًا على جبهتها الشمالية من خلال الاختراقات المتكررة لمجالها الجوي من قبل المسيرات الإيرانيّة. وفي حال استمرار هذه العمليات وامتلاك الأردن للدعم الدولي المطلوب، قد تتحرك الأردن كحل أخير لفرض منطقة عازلة داخل الحدود السوريّة كما فعلت تركيا قبلها بهدف الحفاظ على الأمن الوطني.

العراق في السياسة الخارجية الأردنيّة: بوابة التقارب والتفاهم

خلال السنوات الأخيرة ومنذ وصول السيد مصطفى الكاظمي إلى رئاسة الوزراء في العراق بدأ الموقف الأردني بالتغير نتيجة لمس الدولة الأردنيّة نوعًا من إمكانية الوصول إلى التفاهم وإلى قاعدة مشتركة مع الكاظمي وحكومته ما يسهل الوصول إلى تفاهمات أبعد مع القوى الشيعيّة في العراق وربّما ما يتجاوزها إلى إيران.

لم يكن تولّد هذه القناعة نابعًا من فراغ أو من رغبات شخصيّة بقد ما كان فكرة متداولة في الأوساط السياسية في البلدين منذ بدايات العقد المنصرم. حيث بدأ التصوّر بأن الهيمنة الإيرانية على العراق لم تأت إلا كنتيجة طبيعية لغياب الظهير العربي عندما كان العراق في أمس الحاجة للتواجد العربي. ومع بداية دخول العراق في مرحلة التعـافي كان لا بد للعراق من إعادة تنويع منافذ التصدير خاصة في ظل إغلاق الحدود السورية وعدم إبداء الخليج التعاون المطلوب في تلك المرحلة. وقد تمثلت أبرز انجازات تلك المرحلة بتوقيع اتفاق انشاء ناقل البصرة-العقبة.

ولكن كان استمرار عمّان باتباع مقاربة أمنيّة في التعامل مع العراق عائقًا في فتح أبواب التعاون نتيجة قناعة لدى الأردن بأن الانفتاح على العراق سيؤدي تلقائيًّا إلى تغلغل إيران في المملكة. ولكن وصول الكاظمي إلى السلطة أدى إلى تغير في مجريات الأحداث، حيث ساعدت شخصية الكاظمي وتقاربه مع الغرب إلى تشجيع المملكة على فتح باب جديد خاصة مع ازدياد القناعة العربية بأن إعادة التعاون العراقي-العربي هو الباب لتخفيف النفوذ الإيراني في العراق. وقد دفعت هذه القناعة المملكة بالتعاون مع مصر إلى اتخاذ خطوات جادة في تكوين شكل من أشكال التحالف الاقتصادي والتقارب في المنطقة بهدف دمج العراق بجدية غير مسبوقة منذ عام 2003 والذي تمثل في لقاء رئيس مجلس النواب الأردني عام 2021 عبد المنعم العودات مع عمار الحكيم وقيس الخزعلي وغيرهم من الأطراف الشيعية القريبة من طهران.

إلا أن المشكلة الرئيسية في محاولة تشكيل تحالف الشام الجديد تكمن في اعتماد الأردن ومعها مصر على شخصية مصطفى الكاظمي التي قد تغيب عن المشهد في أي لحظة وتؤدي إلى ضياع كامل التقدم الذي كان قد تم إحرازه في السنوات الماضية. لذلك، يكمن مفتاح نجاح المشروع اليوم في استخدام وجود شخصية توافقية كالكاظمي كمفتاح للتقارب وفتح قنوات اتصال مع القوى الشيعيّة التي لم يكن الحوار معها ممكنًا قبل ذلك بغاية إعادة صياغة مفهوم جديد للعلاقات بين الأردن والقوى السياسية الشيعيّة في العراق.

الخلاصـــات

بناءً على القراءة التاريخيّة لتطور العلاقات الأردنيّة الإيرانيّة منذ قيام الثورة في عام 1979، يمكن للقارئ استخلاص أن العلاقات الأردنيّة الإيرانيّة ومستقبلها يعتمدان بشكل مباشر على سلوك طهران ليس مع الأردن فقط وإنما مع المنطقة. فمن خلال النظر في المراحل التاريخيّة المختلفة، وجدنا أنّ العلاقات كانت تتحسّن كلما اتبعت إيران سياسات عقلانية في الإقليم بينما كانت تتدهور كلما حاولت العودة إلى سياسات التوسع والهيمنة في المنطقة.

كما ويمكننا أن نستخلص من هذه الورقة أن الأردن لم يكن لديها أي مشكلة في يوم من الأيام مع شكل النظام السياسيّ الإيراني وطبيعته، كما أنها لم يكن لديها أي خلاف فيما يتعلق بالمذهب والطائفة وهذا ما سعت إلى توضيحه في عدة مناسبات بالإضافة إلى سعيها إلى دعم الحوار الفقهي كأداة للتقريب بين المذاهب. حيث ترى الأردن بأن إيران وشعبها جزء أصيل من المنطقة وتاريخها وثقافتها بشكل لا غبار فيه. وأن الخلاف لم يكن يومًا إلّا على السياسات الإيرانيّة التي تضع الطموحات التوسعيّة والقوميّة فوق الاعتبارات الإنسانيّة والأخلاقيّة.

كما وتعتمد العلاقات الأردنيّة الإيرانيّة على مواقف حلفاء المملكة تجاه السياسات الإيرانيّة وعلى الأخص حلفائها في واشنطن والرياض. حيث لا يمكن للمملكة أن تفصل استقرارها عن استقرار الخليج، حيث أن أي

محاولة لتطوير العلاقات لا يمكن لها الحدوث طالما استمرت إيران وحلفائها باستخدام الأدوات الطائفية والكيانات اللادولاتية لتقويض استقرار المنطقة.

لا يمكن للأردن البحث عن تكوين شبكة علاقات مع حلفاء إيران في المنطقة بمعزل عن إيران، كما لا يمكنه تطوير علاقات قائمة على الشراكة مع دول المحور دون التقارب والتفاهم مع إيران أولًا وهذا ما لن يحدث دون وجود تفاهمات دوليّة وإقليميّة أكبر.

إضافة إلى ما سبق، يحتاج تطوير العلاقات الأردنيّة الإيرانيّة إلى قيام الجانب الإيراني بداية باتخاذ خطوات جادة في العمل على تقوية هذه العلاقة بناء على تفاهمات أمنيّة واستراتيجيّة قبل الحديث عن التعاون الاقتصادي. ففي كل مرة حاولت فيها الأردن إرسال رسالة على حسن نواياها تجاه الجمهوريّة الإسلاميّة تمت مقابلتها ببرود من الجانب الإيرانيّ الذي كان يكتفي بمحاولات التعامل التجاري والاقتصادي بينما لا يخفي نظرة الريبة التي يحملها للأردن ونظامها السياسي.

أحد أهم الهواجس التي كانت وما زالت تسكن صانع القرار الأردنيّ وذاكرته، أن يتم تهميش دوره في القضيّة الفلسطينيّة أو حتى استخدام القضية الفلسطينيّة كذريعة ضد الدولة الأردنيّة. فقد اعتبر النظام الأردني رفع إيران لراية المقاومة منذ بداية الثورة واتجاهها نحو دعم الحركات اللادولاتية تقويضًا لدور الأردن وجهوده للوصول إلى حل للقضية الفلسطينية من جهة، وتهديداً له على الجانب الأمني من جهة أخرى.

إن الدور الجوهري بتطوير العلاقات بين الأردن والعرب مع القوى السياسية الشيعيّة يقع على عاتق الحكومة العراقيّة الحاليّة القادرة على التفاهم مع الجوار بشكل أكبر من الحكومات التي سبقتها. على الرغم من ذلك يبقى الرهان على الحكومة الحالية وحدها حلًّا مؤقتًا لا يضمن الوصول إلى تفاهمات استراتيجيّة على المدى الطويل خاصة مع استمرار المقاربة الأمنيّة في صدارة المشهد.

الباحثون المشاركون

◀ **محمد أبو رمان:** وزير الشباب والثقافة الأردني الأسبق، المستشار الأكاديمي لمعهد السياسة والمجتمع، وباحث متخصص في الفكر السياسي والحركات الإسلامية بمركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية. حاصل على درجة الدكتوراه في فلسفة النظرية السياسية من جامعة القاهرة. كاتب في صحيفة العربي الجديد، ولديه العديد من الكتب والمنشورات، منها كتاب «الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر»، و«السلفيون والربيع العربي»، و«بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا»، و«أسرار الطريق الصوفي».

وأخرى بالاشتراك، منها مع حسن أبو هنية كتاب «الحل الإسلامي في الأردن»، و«تنظيم الدولة الإسلامية: الأزمة السنية والصراع على الجهادية العالمية»، و«عاشقات الشهادة» و«تنظيم حرّاس الدين». وبالاشتراك مع د. زيد عيادات مؤخرًا كتاب «الجهاديون الأردنيون وانهيار دولة داعش»، وغيرها.

◀ **محسن كديور:** محسن كديور (المولود في عام 1959، إيران) أستاذ باحث متخصص في الدراسات الإسلامية في جامعة ديوك الأمريكية، ومنظّر في مجال اللاهوت والفقه والفكر السياسي الشيعي. أصدر ثلاثين كتابًا مؤلَّفًا باللغة الفارسية، وتُرجمت اثنين من مؤلفاته إلى اللغة الإنجليزية، وصدرا في عام 2021 عن جامعة ادنبره البريطانية.

مؤلفاته الصادرة بالعربية نظريات الحكم في الفقه الشيعي: بحوث في ولاية الفقيه (2000)؛ القراءة المنسية إعادة قراءة نظرية الأئمة الإثنا عشر، علماء أبرار وأربع مقالات أخرى (2011)؛ الحكومة الولائية (2015)؛ ولاية الفقيه: نقد نظرية الحكم في الفكر السياسي الشيعي (2021)؛ حد الردة وحرية العقيدة (2022، قيد الطبع)؛ الإسلام الرحماني المعرفة الدينية في العصر الحديث (2022، قيد الطبع).

- **علي معموري:** أكاديمي وصحفي متخصص في الدراسات الدينيّة، حاصل على درجة الدكتوراه في اللاهوت الإبراهيمي المقارن، ودكتوراه ثانية في الفلسفة السياسية.

محاضر سابق في جامعة طهران وجامعة سيدني. وهو أيضًا مدرس سابق في حوزات قم والنجف. أصدر كتابين وشارك في تأليف ثمانية كتب باللغات الإنجليزية والعربية والفارسيّة منها: «الفلسفة السياسيّة لمحمد باقر الصدر». كما نشر عدة مقالات في مجلات أكاديمية إيرانية وعربية وإنجليزية، وهو رئيس ومحرر نبض العراق في موقع المونيتور.

- **ساري حنفي:** أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت ومدير مركز الدراسات العربية والشرق أوسطية ورئيس برنامج الدراسات الإسلامية فيها. وهو أيضًا رئيس تحرير المجلة العربية لعلم الاجتماع «إضافات». وهو رئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع منذ 2018. وقبلها كان نائب رئيس وعضو مجلس أمناء المجلس العربي للعلوم الاجتماعية (2012 – 2016). وهو أيضًا مؤسس ومدير البوابة الإلكترونية حول الأثر الاجتماعي للبحث العلمي حول/من العالم العربي (أثر). أهم كتبه: البحث العربي ومجتمع المعرفة: نظرة نقدية جديدة (مع ر. أرفانيتس) و«علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، نحو تجاوز القطيعة: أليس الصبح بقريب». وقد تم انتخابه زميلًا في الأكاديمية البريطانية (مدى الحياة) تقديراً لمساهمته في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

- **عقيل عبّاس:** باحث مختص بالدراسات الثقافية، مع تركيز على الشرق الأوسط في إطار تجارب الحداثة وتحولاتها والعلاقة بين الهوية الوطنية والهوية الدينية وعمليات التحول الديموقراطي. اشتغل بشكل متواصل على العراق في سياق تجربته السياسية الصعبة وتحديات الديموقراطية الناشئة فيه. نشر عشرات البحوث والمقالات في هذه القضايا باللغتين العربية والإنجليزية.

عمـل أستاذًا في جامعـة هيوستن بولاية تكساس، وجامعـة أولد دومنيون في ولاية فرجينيـا والجامعة الأميركية في العـراق، السليمانية في تدريس مواد الأدب والكتابـة البحثيـة والصحافة. عمـل سنـوات في الصحافة في سياق الشرق الاوسـط عمومًا والعراق خصوصاً. حاصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات الثقافية من جامعة بردوا في الولايات المتحدة الأميركية.

- **حيدر سعيد:** باحث وكاتب عراقي. ورئيس قسم الأبحاث في المركز العربي للأبحـاث ودراسة السياسات ورئيس تحرير دورية سياسات عربية، عمل في عدد مـن مراكز البحوث في المنطقة، وهو حاصل علـى شهادة الدكتوراه في اللسانيـات، من الجامعـة المستنصرية في بغداد عـام 2001 عن أطروحته «الأسـس المعرفيـة للنظرية اللسانيـة العربية: بحث في الأصـول». أسهم في كتابـة (التقريـر الوطني لحالـة التنمية البشرية في العـراق) لعامي 2009 و2014. صـدر له: وضـع العلوم الاجتماعية في الجامعـات العراقية 2008، وسياسة الرمز: عن نهاية ثقافة الدولة الوطنية في العراق 2009.

نشـرت له مؤخرًا دراسة حول «جيش المهدي والتيار الصدري: الصراع على الهوية والتحوّل» 2021 صادرة عن المركز العربي.

- **علي طاهـر الحمـود:** (مستشار مؤتمـر الإسـلام السياسـي الشيعي في السلطـة) أستـاذ علم الاجتمـاع السياسي بجامعـة بغداد. مهتـم بقضايا الإسلام السياسي الشيعي والأقليات والهوية الوطنية في العراق. مؤلف عدد مـن الكتب منها: جمرة الحكم: مخاضات التجربـة الشيعية في بناء الدولة والأمـة بعـد 2003 الصادر عـن دار الرافدين 2017. وكتـاب: العراق: من صدمة الهوية إلى صحـوة الهويات الصادر عن دار الرافدين 2012. وعدد مـن الدراسات التـي تناولت النخب المثقفة والاحتجاجـات في العراق منها: الدولـة والأمة في مخيـال الانتليجنسيا الشيعية في العـراق 2017، وما وراء أحداث البصرة: المشـكلات والحلول الممكنـة 2019، الانتليجنسيا العربية السنيـة في العراق: الدولة، الهويـة، المواطنة 2018، النخبـة الكردستانيّة: الدولة، الهوية، المواطنـة 2019، عن مؤسسة فريدريتش أيبرت. وهو المدير التنفيذي لمركز البيان للدراسات والتخطيط في العراق.

- **مهند الحاج علي:** باحث أول في مركز كارنيغي للشرق الأوسط في بيروت حيث يُركز عمله على الحركات الإسلامية والتبدلات الجيوسياسية. درّس العلوم السياسية في جامعتي «أيموري» الأميركية في ولاية جورجيا، والجامعة اللبنانية الأميركية في بيروت. صدر له كتابان باللغة الإنجليزية (القومية، القومية العابرة للأوطان والإسلام السياسي، 2017 عن دار بالغرايف) والإسلام السياسي بعد انتفاضات عام 2011، محرر مع مهى يحي عن مركز كارنيغي). سبق أن تولى منصب رئيس تحرير موقع NOW باللغة العربية، كما عمل محرّرًا سياسيًّا ومراسلًا في صحيفة الحياة، في مكتبَي بيروت ولندن، ويكتب منذ سنوات مقالًا أسبوعيًّا في جريدة «المدن». وهو حائز على دكتوراه في السياسة المقارنة وعلى ماجستير في دراسة الصراعات من كليّة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية (LSE).

- **أحمد ناجي:** باحث غير مقيم في مركز مالكوم كير-كارنيغي للشرق الأوسط في بيروت، حيث تركّز أبحاثه على الشؤون اليمنية، والهويات الدينية والقبلية، والمواطنة، وبناء الدولة، والمجتمع المدني، وديناميكيات الصراع، وعلاقات اليمن مع الدول المجاورة. يعمل ناجي كمنسّق حول اليمن في معهد أنواع الديمقراطية (V-Dem) في السويد، وشارك في تأسيس مركز إنسايت سورس للدراسات والاستشارات في اليمن. كما عمل سابقًا مديرًا للأبحاث في معهد المواطنة وإدارة التنوّع التابع لمؤسسة أديان في لبنان. صدر عنه عشرات الدراسات والمقالات في العديد من مراكز الدراسات والبحوث. وهو حائز على ماجستير في الحوكمة العامة من جامعة غرانادا في إسبانيا.

- **عبدالله الجبور:** باحث في الاجتماع السياسيّ، درس العلاقات الدوليَّة والدراسات الاستراتيجيَّة، تركّز أبحاثه على قضايا الشباب والحركات الاجتماعيَّة، المواطنة والهوية، الدولة والتحول الديمقراطي.

صـدر له مجموعة من المنشورات، من بينها: دراسة تحليليَّة بعنوان: الحشد الشعبـي في العراق: بـين التوازنات الإقليميَّـة والمتغيرات المحليَّـة، الناشر: مكتـب فريدريشـ إيبرت – العـراق 2021. وهي دراسة تسلّـط الضوء على الحشد الشعبي من الداخل وتدرس الميليشيات والمجاميع التابعة له وهويتها وانتماءاتها.

قـام الجبور بإعداد الورقة البحثيّة للفيلـم الوثائقي: «كتاب الرسالة الثانية من الإسـلام»، الناشر: قنـاة الجزيرة الوثائقيّـة، وإعداد الورقـة البحثيّة للفيلـم الوثائقي: «جمعية الوفاق الوطنـي الإسلاميَّة في البحرين»، الناشر: التلفزيـون العربي. وشارك في تأليف كتاب «الشباب الأردني ومئوية الدولة: السرديات التاريخيّة والتحديات الراهنة ورهانات المستقبل».

- **فراس إلياس:** أستاذ الاستراتيجية والأمن الوطني في جامعة الموصل/كلية العلـوم السياسية، حاصل علـى شهادة الدكتوراه في العلاقـات الدولية من جامعة غازي/تركيـا، عن أطروحة دكتوراه بعنوان «العقيدة الجيوبوليتيكية الإيرانيـة والعـالم الإسلامـي»، ومؤلـف كتـاب «مركزية العـراق في العقل الاستراتيجـي الإيراني»، منشـور باللغتين العربيـة والإنجليزية، إلى جانب كتـاب آخر بعنـوان «التوازنـات الاستراتيجية الجديدة في ضـوء بيئة أمنية متغيرة»، هـذا إلى جانب بحوث ودراسات عديدة منشـورة باللغات العربية والإنجليزيـة والتركيـة والفارسيـة، أبرزهـا دراسـة بعنـوان «الدفـاع عن المقدسات في سياسة الأمن القومي الإيراني»، وهو باحث مشارك في العديد من المراكـز البحثية العربية والأجنبية، أبرزها مركـز الإمارات للسياسات ومعهـد واشنطـن لسياسـات الشـرق الأدنـى، يكتـب في الشـأن العراقـي والإيـراني والتركي، إلى جانب إسهامات بحثية أخرى تخص الأمن الوطني والاستراتيجية والجيوبوليتيك

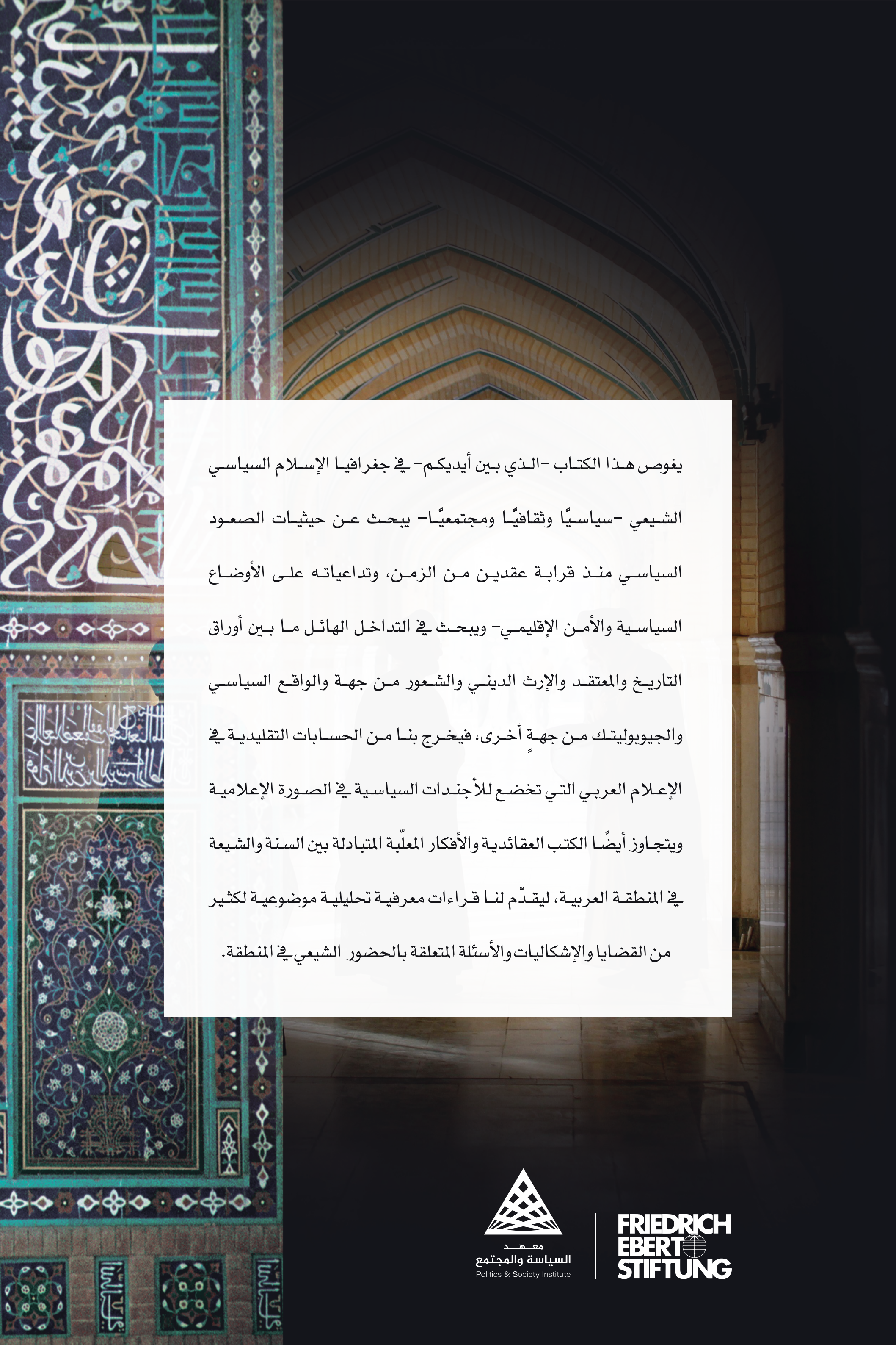
- **عماد آبشناس:** أستاذ محاضر «للسياسة الإيرانية الدوليّة والشرق الأوسط وشمال أفريقيا» في عدة جامعات إيرانية. مدير عام مركز دراسات الدبلوماسية الإيرانية ورئيس تحرير نشرة «إيران ديبلوماتيك» (خاصة بدراسة وتحليل سياسات إيران الدولية والسياسات الدولية تجاه إيران وتوزع فقط بشكل خاص على صناع القرار في إيران). رئيس تحرير مجلات «ترش وشيرين» (اجتماعية) - «صفر ويك» (مختصة بالتدريب المهني والتكنولوجيا). رئيس التحرير السابق لجريدة «إيران ديلي» الحكومية. رئيس تحرير سابق لوكالة الأنباء الإيرانية (ايرنا). رئيس نقابة مدراء مراكز الأبحاث والدراسات الإيرانية. أمين عام مجمع مدراء مراكز التدريب المهني والتكنولوجيا. لديه آلاف المقالات والمقابلات باللغات الفارسية والعربية والإنجليزية. مستشار سياسي وإعلامي للعديد من الشخصيات وصناع القرار في إيران.

- **دلال البزري:** كاتبة وباحثة لبنانية. تحمل شهادة دكتوراه في العلوم السياسية-الاجتماعية. عملت سابقًا أستاذة في الجامعة اللبنانية، ومستشارة في مؤسسة الاسكوا الدولية، وعضو لجنة تحكيم في عدد من الجوائز والأبحاث، وعضو في الجمعية العربية لعلماء الاجتماع. كتبت المقال الأسبوعي في صحيفة «الحياة» ومجلة «نوافذ» وموقع «المدن» وهي الآن تكتب مقالات سياسية أسبوعيًّا في صحيفة «العربي الجديد».

ساهمت في العديد من الأبحاث المشتركة، العربية والدولية. لها عدد من المؤلفات باللغتين أيضًا. منها: «دولة الدين والدولة»، «غرامشي في الديوانية»، «أخوات الظل واليقين»، «السياسة أقوى من الحداثة»، «مصر التي في خاطري»، «سنوات السعادة الثورية»، «دفاتر الحرب الأهلية اللبنانية»، «يساريون لبنانيون في زمنهم»، .(L'ombre et son double (CERMOC), Islamistes, parlementaires et Libanais (CERMOC

- **إلهام مكي:** باحثة وناشطة في قضايا النوع الإجتماعي وديناميات العنف وهياكل السلطة، حاصلة على شهادة الدكتوراه في الإنثروبولوجيا من جامعة القديس يوسف، بيروت: لبنان 2018، أطروحتها كانت حول فاعلية النساء الإسلاميات في مدارس الحوزة العلمية. حصلت على شهادتها الماجستير في الإنثروبولوجيا من جامعة بغداد: العراق 2010 تناولت فيها مفهوم الثقافة السياسية من منظور النساء البرلمانيات وتفاعلهنَّ مع النظم الثقافية التقليدية. لديها العديد من البحوث حول مقاربات النوع الاجتماعي في تحليل النزاعات الهويات الذكورية والأنثوية ودور النساء في بناء وتعزيز ثقافة السلام، هي تدريسية في الكلية التربوية المفتوحة/ وزارة التربية العراقية.

- **علاء عمر عقل:** باحث ومنسق مشاريع في معهد السياسة والمجتمع. يحمل شهادة البكالوريوس في العلوم السياسية من الجامعة الأردنية. ناشط في الفضاء السياسي العام الأردني. يعمل حاليًّا كمنسق لمشروع السياسة الخارجية الأردنية في معهد السياسة والمجتمع بالتعاون مع مؤسسة فريدريتش إيبرت الألمانيّة. تتركز اهتماماته على الشرق الأوسط والعلاقات الدولية والسياسة الخارجية وقضايا الشباب والتحول الديمقراطي.



يغوص هذا الكتاب -الذي بين أيديكم- في جغرافيا الإسلام السياسي الشيعي -سياسيًّا وثقافيًّا ومجتمعيًّا- يبحث عن حيثيات الصعود السياسي منذ قرابة عقدين من الزمن، وتداعياته على الأوضاع السياسية والأمن الإقليمي- ويبحث في التداخل الهائل ما بين أوراق التاريخ والمعتقد والإرث الديني والشعور من جهة والواقع السياسي والجيوبوليتك من جهةٍ أخرى، فيخرج بنا من الحسابات التقليدية في الإعلام العربي التي تخضع للأجندات السياسية في الصورة الإعلامية ويتجاوز أيضًا الكتب العقائدية والأفكار المعلّبة المتبادلة بين السنة والشيعة في المنطقة العربية، ليقدّم لنا قراءات معرفية تحليلية موضوعية لكثير من القضايا والإشكاليات والأسئلة المتعلقة بالحضور الشيعي في المنطقة.
معهد
السياسة والمجتمع
Politics & Society Institute
FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG